Num Gen. 15 componitur e duobus fontibus [J et E]?*

Dr. Janko Oberški

Bibliographia ad thesim: Num Gen. 15 componitur e duobus fontibus (J et E)?

A u c t o r e s c a t h o l i c i: A. Bea, De Pentateucho[2], Romae 1933. — Enchiridion Biblicum, Romae 1927. — P. Heinisch, Das Buch Genesis, Bonn 1930. — P. Hetzenauer, Commentarius in Genesim, Graeciae-Wiennae 1910. — G. Hoberg, Genesis[2], Freiburg in Br. 1908. — F. De Hummelauer, Commentarius in Genesim, Parisiis 1908. — E. Mangenot, L'authenticité du Pentateuque, Paris 1907. — J. Nikel, Das Alte Testament und die vergleichende Religionsgeschichte, Wien 1907. — J. Nikel, Grundriss der Einleitung in das Alte Testament, Münster 1924. — L. Pirot, Dictionaire de la Bible, Supplément, Paris 1928. — Pinard De la Boullaye, L'Étude comparée des religions, Paris t. I, 1922, t. II, 1925. — W. Schmidt, Ursprung und Werden der Religion, Münster 1930. — Schuster-Holzammer, Handbuch zur Biblischen Geschichte[7], Bd. I, Freiburg in Br. 1910. — A u c t o r e s a c a t h o l i c i: J. D'Astruc, Coniectures sur les memoires originaux dont il paroit que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Génese, Bruxelles 1753. — P. Bohlen, Die Genesis historisch-kritisch erläutert, Königsberg 1835. — Böhmer, Liber Geneseos pentateuchicus, Halle 1860. — U. Cassuto, La Questione della Genesi, Firenze 1934. — C. H. Cornill, Einleitung in die kanonischen Bücher des Alten Testament[7], Tübingen 1913. — J. Dahse, Textkritische Materialien zur Hexateuchfrage, Giessen 1912. — F. Delitzsch, Genesis, Leipzig 1852. — A. Dillmann, Die Genesis[3], Leipzig 1875. — B. D. Eerdmans, Komposition der Genesis, Giessen 1908. — J. G. Eichhorn, Einleitung in das Alte Testament, Leipzig 1803, II B. — W. Eichrodt, Die Quellen der Genesis von neuem untersucht, Giessen 1916 (Beiheft z. Zts. f. d. atl. Wiss. 31, 1916). — O. Eissfeldt, Hexateuch-Synopse, Leipzig 1922. — H. Gunkel, Das erste Buch Mosis, Göttingen 1911. — H. Holzinger, Einleitung in den Hexateuch 1893. — H. Holzinger, Genesis,

---

* Quoniam propter defectum characterum hebraicorum in typographia impossibile nobis est adducere vocabula et citationes in scriptura hebraica, necesse est ut ea exprimamus in transcriptione latina cursiva, quamvis haec transcriptio quandoque imperfecta et inadaequata sit.

Freiburg in Br. 1898. — H. Hupfeld, Die Quellen der Genesis, Berlin 1853. — K. D. Ilgen, Die Urkunden des ersten Buches von Moses in ihrer Urgestalt, Halle 1798. — B. Jacob, Das erste Buch der Thora, Genesis, Schocken-Berlin 1934. — E. Kautzsch-A. Socin, Die Genesis mit äusserer Unterscheidung der Quellenschriften, Freiburg in Br. 1888. — F. Keil, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanon. Schriften des Alten Testament, Frankfurt-Erlangen 1853[1]; 1859[2]. — A. Knobel, Die Genesis, Leipzig 1860. — E. König, Die Genesis, Gütersloh 1925. — W. Möller, Einleitung in das Alte Testament, Zwickau 1934. — O. Proksch, Die Genesis, Leipzig 1913. — E. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament 1903. — C. Steuernagel, Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament, Tübingen 1912. — F. Tuch, Commentar über die Genesis[2], Halle 1871. — P. Volz—W.Rudolph, Der Elohist als Erzähler: ein Irrweg der Pentateuchkritik, Giessen 1933 (Beih. z. Zts. f. d. atl. Wiss. 63). — W. M. L. Wette, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanon. Bücher des Alten Test.[8], Berlin 1869. — J. Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs[3], Berlin 1899.

Status Quaestionis

Per hyppothesim fontium J et E, primo inductam a J. Astruc et postea magis excultam a Vellhausen aliisque sectatoribus sic dictae scholae criticae, in dubium vocare conabantur authentiam totius Pentateuchi in genere, eiusque originem et finalem redactionem ponere ad tempus multis saeculis posterius quam constans traditio israelitico-judaica necnon Ecclesiae catholicae per plus quam 17 saecula tenebat. Hoc modo asseclae scholae criticae fontem principalem historiae religionis revelatae, immo ipsius fundamenta labefactare et historica auctoritate destituere intenderunt.

Eodem modo ac totum opus, sc. Pentateuchum, tractabant etiam singulas partes integrales huius operis, i. e. singula capita, praesertim ea, quae magni momenti sunt in historia revelationis divinae et e quibus providentia divina supernaturalis in dirigendis factis oeconomiae salutis humanae clare et indubitanter apparet.

Mens scholae criticorum, imbuta falsis principiis, vel potius praeiudiciis aprioristicis negandi omnem supernaturalem influxum in communicatione divinae revelationis, eo tendit, ut originem religionis per causas omnino naturales secundum recentes theorias, sive philosophicas evolutionis, sive critico-litterarias, sive historico-archaelogicas explicet, tamquam phaenomena naturali modo evoluta.

Quoniam igitur in capitibus Genesis, ubi narratur de historia patriarcharum, saepe fit mentio sive de communicatione supernaturali Dei cum hominibus, sive de prophetiis, quae ut res miraculosae secundum principia criticorum a priori non admittuntur, critici ad suas theorias recurrunt, ut inveniant alias explicationes rerum de quibus narratur. Primum negant authentiam respectivae pericopae

abjudicando eam Moysi, deinde confugiunt ad theorias fontium recentiorum, de quibus fontibus supponunt res narratas iam aliquo modo characterem mythicum alicuius popularis traditionis obtinuisse, ubi jam vix vera historia a fabulosis admixtionibus discerni posse opinatur.

Si sub respectu horum principiorum scholae criticorum consideretur c. 15 Genesis, facile e rebus narratis perspicitur ultima ratio criticorum, cur in hoc capitae diversos fontes distinguant, sc. ut omnia quaecumque ut supernaturalia et miraculosa narrantur, charactere supernaturali destituantur et ope diversum fontium dubii valoris historici theoriis mythorum explicentur.

Quaeritur ergo, utrum thesis scholae criticorum de distinguendis fontibus J et E ad Gen. 15 efficaciter applicari nec non scientifice et objective probari possit, ita ut rationabiliter haec pericopa Moysi (qui utique fontibus uti potuit) abjudicanda sit et ut proinde labefactetur eius auctoritas historica.

Momentum huius quaestionis etiam propterea praesertim elucet, quod recentissimo tempore de hac quaestione cum speciali applicatione ad Gen. 15 inter ipsos criticos protestantes in utramque partem disputatum sit, aliis theoriam fontium J et E in hoc capite defendentibus, aliis eandem confutantibus unitatemque auctoris defendentibus. Propterea haud parum utile erit de quaestione tractare.

Perspicuitatis gratia videamus: primo brevem conspectum historicum huius quaestionis et praecipuos repraesentantes variarum sententiarum quae proponuntur ad distinguendos fontes in hoc capite; secundo, subjiciamus analysi praecipuas rationes, quas critici ad confirmandam suam methodum investigandi adducere solent, et perpendamus earum valorem objectivum, num fundamentis scientificis innitantur. Proinde dissertatio duas partes habebit.

PARS I
CONSPECTUS HISTORICUS SENTENTIARUM CRITICORUM DE COMPOSITIONE FONTIUM IN GEN. 15

1. Sententiae acatholicorum

Pro diversitae successionis theoriarum criticorum, secundum quarum principia originem Pentateuchi, respectivė libri Genesis, explicare conabantur, etiam huic capiti critici varii generis non pepercerunt in applicandis suis principis idque in varios fontes dissolvebant abnegantes ei unitatem auctoris, sc. Moysis. Videamus igitur, quomodo singulae theoriae criticorum ad Gen. 15 applicatae sint.

a) **Gen. 15 in luce theoriae documentorum antiquioris.** Postquam J. d'Astruc (a. 1753) suam hypothesim duorum fontium principalium, e l o h i s t i c i et j a h v i s t i c i, et 10 secundariorum, ex

quibus originem Genesis explicandam esse proposuerat (quamvis ipse de c. 15 Gen. expresse mentionem non fecerat),[1] mox (versus finem saec. 18) hanc hypothesim amplexi sunt protestantes Eichhorn[2] et Ilgen,[3] qui eam sub nomine »Urkundenhypothese« etiam ad Gn. 15 applicaverunt. Sed iam hi duo in hac applicatione non omnino conveniunt in distiguendis fontibus. Dum Eichhorn in Gen. 15, 4—9 et 18—20 partes »Jahvistae«, in ceteris partes »Elohistae« distinguit, Ilgen praeter J etiam duos E, scil. E_1 E_2 et insuper »collectorem« et 17 alia documenta distinguens, totum hoc caput fonti E_2 tribuit, quem proprio nomine »Eliel harischeni« vocat.[4]

b) **Applicatio theoriae fragmentorum.** Secundum hanc theoriam, quam initio saec. 19 proposuerunt Geddes, Vater, De Wette, eosque secuti sunt Berthold, Bohlen et alii, aliqua fragmenta Pentateuchi a Moyse originem ducere posse conceditur, sed totum opus ad finem regni Judae redactum esse putatur.[5] Quoad Gen. 15, De Wette hoc caput ad genus narrationum propheticarum reducit.[6] Ipse has narrationes non ut documenta historica, sed ut diversa fragmenta antiquorum mythorum, desumpta e quadam epopaea nationali Israelitarum, ad instar epopaeae Homeri, tempore regis Josiae (638—609) collecta considerat.[7] Bohlen in Gen. 15 animadvertit pericopas cum nomine Jahveh eminere narrationibus de miraculis et crassis anthropomorphismis.[8]

c) **Applicatio theoriae supplementorum.** Haec theoria inventa est circa medium saec. 19. Primarii propugnatores huius theoriae erant: Keil, Ewald, Bleeck, Tuch; postea eam amplexi sunt Delitzsch F., De Wette et Stähelin.[9] Asseclae huius theoriae historiam patriarcharum, ergo etiam pericopam Gen. 15, ut narrationes mythicas considerant, quae rationem originis in tendentia politica efformandi et fundandi conceptum theocratiae haberent.[10] Ad hunc finem Tuch distinguit in hoc capite fontem fundamentalem (Grundschrift),

---

[1] J. D'Astruc, Coniectures sur les memoires originaux dont il paroit que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Génese, Bruxelles 1753.

[2] J. G. Eichhorn, Einleitung in das Alte Testament, Leipzig 1803, II B. 310, 336, 359.

[3] *K. D. Ilgen, Die Urkunden des ersten Buchs von Moses in ihrer* Urgestalt, Halle 1798, 107—110, 469.

[4] Eichhorn, o. c. 368—370; Ilgen, o. c. 469, 402.

[5] E. Mangenot, L'authenticité du Pentateuque, Paris 1907, 26; P. Heinisch, Das Buch Genesis, Bonn 1930, 46.

[6] De Wette W. M. L., Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kan. u. apokr. Bücher des Alten Testament, Berlin 1869[8], 275.

[7] Mangenot, o. c. 26—27.

[8] P. Bohlen, Die Genesis historisch-kritisch erläutert, Königsberg 1835, LXXXVI et 177—182.

[9] Mangenot, o. c. 28—30; F. Delitzsch, Genesis, Leipzig 1852.

[10] Tuch F., Commentar über die Genesis, Halle 1871[2], I—XVIII.

quem Elohistam (E) appellat, deinde »supplementarium«, quem Jehovistam (J) vocat, et manum »redactoris« (R). Ad J tribuit in Gen. 15 vv. 7, 13—16, 18. In v. 3 verba »Damascus Eliezer« simpliciter eiicit; de voce »$r^{e}k^{b}u\check{s}$« dicit apud utrumque occurrere ut archaismum.[11] Secundum hanc theoriam documentum E originem suam ducit ab aetate Judicum, ad quod tempore regum supplementa J accesserunt,[12] Sed cum hac sententia non concordat Keil, etiamsi assecla huius theoriae sit, sed totam narrationem Gen. cc. 14—16 e supplementis concinnatam esse dicit.[13]

d) Applicatio theoriae documentario-supplementariae. Cognita insufficientia theoriae supplementorum Ewald conatus est eandem complere et perficere combinatione cum theoria documentorum, inducens distinctionem 5 fontium. Eum secutus est M. Nicolas.[14] Sed Knobel, dissidens ab Ewald, hanc theoriam ad tria documenta reducere conabatur. Totam pericopam Gen. 15 Knobel in genere adscribit J (ergo ad finem saec. 8 a. Ch.), excepto v. 13, quem aliis fontibus natiquioribus adscribit.[15]

e) Applicatio theoriae documentorum recentioris. Cum theoria documentario-supplementaria paucis tantum placuisset, critici denuo ad theoriam documentorum reversi sunt, praeeunte Hupfeld, qui tria documenta distinguit, deinde eam ulterius evolverunt Böhmer et Nöldeke,[16] praesertim autem Reuss, Vatke, Kuenen, Kayser, Graf et tandem Wellhausen,[17] qui eam cum magno apparatu critico instruxit, omnino innixus principiis rationalismi et philosophiae hegelianae evolutionisticae eique nomen theoriae documentorum recentioris dedit. Ipsa etiam secundum suos maximos cultores Graf-Wellhauseniana appellata est. Secundum hanc theoriam in compositione Hexateuchi quattuor fontes distinguendi sunt: J(ahvista) e medio saec. 9 a. Ch.; E(lohista) e medio saec. 8 a. Ch.; D(euteronomium) codex legalis e tempore Josiae; P (Priesterkodex = codex sacerdotalis). Hos quattuor fontes dicunt Esram coniunxisse in unum librum medio saec. 5 a. Ch.[18] Wellhausen applicando hanc theoriam ad Gen. 15 dubitat, an inter fontes E et J dividenda sit. Ille putat hoc caput probabiliter esse compositionem fontium

---

[11] Tuch, o. c. XL—LXV; LXIX—LXXV; 283—289.

[12] Mangenot, o. c. 30.

[13] F. Keil, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanon. Schriften des Alten Testament, Frankfurt-Erlangen 1853^1, 75; ed. 1859^2, 62.

[14] Mangenot, o. c. (citat Nicolas, Études critiques sur la Bible A. T. Paris 1862).

[15] Knobel A., Die Genesis, Leipzig 1860, XVIII—XXIV; 151—155.

[16] Mangenot, o. c. 33—34; (citat Hupfeld H., Die Quellen der Genesis, Berlin 1853; Böhmer, Liber Geneseos pentateuchicus, Halle 1860).

[17] Mangenot, o. c. 34—37; Nikel J., Grundriss der Einleitung in das Alte Testament, Münster 1934, 10.

[18] P. Heinisch, Das Buch Genesis, Bonn 1930, 46—47.

E et J, et quidem ita, ut J tamquam fons fundamentalis ex E completus sit. Affert rationem, quod non sit mos puri J describere Deum simpliciter colloquentem cum patriarchis sine indicatione loci, sed in narratione de aliqua theophania semper determinat locum, ubi apparitio facta sit, ut ita aliquo modo pro omni tempore sanctificetur.[19]

Hanc theoriam secuta est praeter iam memoratos numerosa series scholae criticae protestantium, qui omnes eam ut dogma fundamentale agnoscunt, etiamsi singuli eam non aequaliter applicent neque in deductionibus concordent, sed in varias abeunt partes. Haec diversitas etiam in applicatione huius theoriae ad Gen. 15 apparet, prouti ex sequentibus typicis exemplis patet.

Kautzsch et Socin hanc analysim Gen. 15 ponunt: v. 1—*2* ad JE, excepto »qui est Damascus«, quod ut »additamentum« R vel ut »glossam« considerant; tamen agnoscunt cum elisione huius »glossae« textum nullum rectum sensum dare; cetera a fine v. *2* et v. *3* adscribunt JE, quia accurata distinctio inter J et E, ut etiam aliis quibusdam huius scholae persuasum est, non est possibilis. Quoad reliquos vv. schema fontium sequens esset:[20]

J	J_2	E	R
fortasse v. 7 et 8	v. 4, 6, 9—11 17—18	v. 5	v. 7—8 12—16 19—21

Adhuc magis complicata distinctio fontium evadit apud Holzinger, sicut e sequenti conspectu patet:

J	E	Redactionalia,secundaria, glossae
v. 1*, 2a, 3b, 4, 6, 7a, 9a, 10a, 11, 12aα (b?), 17, 18a, (15a?), 18b	v. 1*, 3a, 2b, 5, 12aβ	v. 9b, 10b R? in 12b *chăšekʰāh*; 13—16 JEs; 18bβγ incipiendo a *„minnᵉhar"* RD; 19—21 JEs.

* Significat mixtum compositum E J.

[19] J. Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs, Berlin 1899³, 22—24.

[20] E. Kautzsch-A. Socin, Die Genesis mit äusserer Unterscheidung der Quellenschriften, Freiburg in Br. 1888, 26—28.

Notandum est, quod Holzinger ipse agnoscit analysim huius capitis secundum theoriam Wellhausenianam valde difficilem esse. Ille dicit in eo inveniri vestigia fontis E. Inter v. 6 et 7 putat incisionem faciendam esse, quia in v. 5 supponitur iam nox, in v. autem 12—17 esse diem. In v. 2a et 3a videt duplicata. V. 2 tribuit ad J, 2b ad E. V. 1 dicit esse mixtum compositum ex J et E. De parte a v. 7—21 dicit praevalere tenorem fontis J, sed a manu secundaria adimpletum esse opinatur. De vocabulo »*rᶜkʰuš*« dicit illud pertinere ad P; in v. 14a »*'ānōkʰī*« ad J. Phrasim »*kāratʰ bᶜrītʰ*« relate ad Jahveh nimis anthropomorphicam, caeremoniam autem foederis crassum anthropomorphismum ad JE pertinentem esse putat.[21]

P r o k s c h distinguit fontes J, E, P, U (Ursage-Urüberlieferung), R(edactor). In suo commentario omnino separatim disserit de textu uniuscuiusque fontis. In Gen. 15 divisionem fontium ita proponit: ad fontem J tribuit: 1 ab $\alpha\beta$, 3, 4, 8—12a, 17, 18a; ad fontem E: 1 bγ, 2, 5, 6, 21b, 13a, 14a, 15, 16; de scriptore fontis J dicit fuisse valde ingeniosum et secundum originem e Judaea natum, quia valde bene novit regiones et civitates huius terrae, vixit autem circa a. 970—932 a. Ch. De origine scriptoris E dicit eius patriam fuisse regnum septentrionale et vixisse circa a. 930—750 a. Ch. Quoad intelligentiam dicit non fuisse aequalem fonti J, sed in modo narrandi amat stilum popularem et refert multa miracula divina.[22]

Driver et Skinner (Bible du Centenaire) volunt in Gen. 15, 1—6 invenire partes utriusque documenti, J et E, ad invicem permixtas; reliquam autem partem a v. 7—21 tribuunt fonti J.[23]

Usque ad extremos fere fines in dissectione huius capitis pervenit Gunkel, sicut e sequenti schemate patet:

J	E	R, Addit.
1a (sine „*bammachăzeh*") 1bγ, 2a, 3b, 4, 6, 9, 10, 12aαb, 17abα.	In 1a „*bammachăzeh*", deinde 1b$\alpha\beta$, 3a, 5, 11, 12aβ, 13a, 14a, 16.	2b, 7, 8, 12b$\gamma\delta$, 13b, 14b, 15b, 18b—21.

Si synoptice secundum hoc schema textum discernamus, habemus sequentem dispositionem:

---

[21] H. Holzinger, Genesis, Freiburg in Br. 1898, XXV; 147—151.

[22] O. Procksch, Die Genesis, Leipzig 1913, 101 s; 284 s; 16 s; 281 s.

[23] Pirot L., Dictionaire de la Bible, Supplément, Paris 1928, 21. (Verbum Domini, 1921, 25—27).

Conspectus divisionis fontium in Gen. 15 secundum Gunkel

Versus	D vel P	E	J
1		bammachăzeh 'al-tīrā' 'ab^{h}rām 'ānōk^{h}ī māgen	'achar hadd^{e}b^{h}ārīm hā'ēlleh hājāh d^{h}eb^{h}ar-jahveh 'el-'ab^{h}rām lē'mōr
2			lak^{h} ś^{e}k^{h}ārk^{h}ā harbēh m^{e}'ōd^{h}. vajj'ōmer 'ab^{h}rām 'ăd^{h}onaj jěh(o)vi mah-titten-lī v^{e}'ānōk^{h}ī hōlēk^{h} 'ărīrī
3	ūben-mešeq bēt^{h}ī hu' dammeśeq 'ĕlī'ezer (Gunkel eiicit quia „non dat sensum"!?)	vajj'ōmer 'ab^{h}rām hen-lī l'ō nāt^{h}attāh zāra"	v^{e}hinnēh b^{h}en-bēt^{h}ī jōreš 'ōt^{h}ī.
4			v^{e}hinnēh d^{h}eb^{h}ar- jahveh 'ēlāv lē'mōr lō' jīrāšk^{h}a zeh kī- 'īm 'ăšer jēçē' mim- mē'ek^{h}ā hū' jīrāšek^{h}ā,
5		vajjōçē' 'ōt ō hachūçāh vajjō'mēr habbēt-nā' haššāmaj- māh ūs^{e}fōr hakkō- k^{h}āb^{h}īm 'im-tūk^{h}al lispor 'ōt^{h}ām vajj'ōmer lō kōh jihjeh zar'ek^{h}ā.	

Versus	D vel P	E	J
6			*v^{e}he'ĕmin bajahveh vajjachše^{e}b^{h}ehā llō ç^{e}d^{h}āqāh.*
7	*vajj'ōmer 'elāv 'ănī jahveh 'ăšer hōçē'-th^{h}īk^{h}ā mē'ūr kaśdīm lāth^{h}eth l^{e}k^{h}ā eth hā'āreç hazz'ōth l^{e}rištāh.*		
8	*vajj'ōmer 'ăd^{h}ōnāj jĕh(o)vih bammāh 'ēd^{h}'a kī 'īrāšennāh.* (Additamenta posteriora)		
9			*vajj'ōmer 'ēlāv q^{e}chāh lī 'eglāh m^{e}šullešeth v^{e}'ēz m^{e}šullešeth v^{e}'ajil m^{e}šullāš v^{e}th^{h}ōr v^{e}gōzāl.* (Gunkel dicit hic omissum esse quid cum animalibus fecisset.)
10			*vajjiqqach-lō eth^{h}-kol-'ēlleh vaj^{e}b^{h}atēr 'ōth^{h}ām battāvek^{h} vajjittēn 'īš-bith^{h}rō liqra'th^{h} rē'ēhū v^{e}'eth^{h}-haççippōr l'ō b^{h}ath^{h}ar.*
11		*vajjēred^{h} hā'ajit 'al-happ^{e}gārīm vajjaš-šēb^{h} 'ōth^{h}ām 'ab^{h}rām.*	
12		*v^{e}th^{h}ardemāh nāf^{e}lāh 'al 'ab^{h}rām*	*vaj^{e}hī haššemeš lāb^{h}ō'* *v^{e}hinnēh 'ēmāh*

Versus	D vel P	E	J
	chăšekʰāh gᵉdōlāh (Gunkel dicit haec vocabula fallente oculo e v. 17 huc translata fuisse.)		*nōfelethʰ ʿălāv.*
13	*'arbaʿ me'ōthʰ šānāh.* (Addit. P)	*vajj'ōmer lᵉabʰrām jadoaʿ tedʰaʿ kī-ger jihjeh zarʿăkʰā bᵉ'ereç l'ō lāhem vaʿăbʰadʰum vᵉʿinnū 'ōthʰām*	
14	*birᵉkʰūš gādʰōl.* (Addit. P)	*vᵉgam 'ethʰ-haggōj 'ăšer jaʿăbʰōdʰū dān 'ānōkʰī vᵉ'achărē-kʰen jēçᵉ'ū*	
15	*tiqqābʰēr bᵉsēbʰāh tōbʰāh.* (Addit. P)	*vᵉattāh tābʰō' 'el-'ăbʰōthᵉkʰā bᵉšālōm*	
16		*vᵉdʰor rᵉbʰīʿī jāšūbʰū hēnnāh ki l'ō šālēm ʿăvōn hā'ĕmōrī ʿad-hēnnāh.*	
17			*vajᵉhī haššemeš bā'āh vaʿălātāh hājāh vᵉhinnēh tʰannūr ʿāšān vᵉlapīdʰ 'eš 'ăšer ʿābʰar bēn haggᵉzārīm hā'ēlleh.*

Versus	D vel P	E	J
18	minn^{e}har miçrajim 'ad^{h}-hannāhār hag- gādōl n^{e}har-p^{e}rat^{h},		bajjōm hahū' kārat^{h} jahveh 'et^{h} 'ab^{h}rām b^{e}rīt^{h} l'ēmōr l^{e}zar- 'ăk^{h}a nāt^{h}attī 'et^{h}- hā'āreç hazz'ōt^{h}.
19	'et^{h}-haqqēnī v^{e}'et^{h}- haqq^{e}nizzī v^{e}'et^{h} haqqad^{h}emōnī.		
20	v^{e}'et^{h}-hachittī v^{e}'et^{h}-happ^{e}rizzī v^{e}'et^{h}-hār^{e}fa'īm.		
21	v^{e}'et^{h}-hā'ĕmōrī v^{e}'et^{h}-hakk^{e}na'ănī v^{e}'et^{h}-haggirgāšī v^{e}'et^{h}-haj^{e}būsī.		

Etiam Gunkel agnoscit analysim fontium in hoc capite esse valde difficilem, quinimmo hanc quam posuit esse tantummodo aliquem conatum distinctionis. Gunkel enim procedit a suppositione, quod fontem fundamentalem huius capitis fons J constituat. Huic dicit adnexa esse fragmenta similis narrationis fontis E, ad cuius indolem revelatio in »visione nocturna« pertinere opinatur; quoad enumerationem populorum a v. 18 uqsue ad finem capitis dicit nonnisi ad augendam auctoritatem (soll imponieren) a redactore additam esse.[24]

A Gunkel satis differt in analysi fontium huius capitis Steuernagel, qui imprimis divisionem generalem proponit in primam (v. 1—6 promissio posteritatis) partem, et secundam partem (v. 7—21 promissio terrae Chanaan). Quoad distinctionem fontium in parte prima vidit: J+E (ad J v. 1*, 2a, 3b, 4, 6; ad E v. 1*, 2b, 3a, 5); in parte secunda vidit: J+E coniunctum per Rd (ad J v. 7—11, 12*, 17, 18*; ad E v. 12aβ, 13—16; ad Rd v. 18bβ—21). De vv. 13—16

[24] H. Gunkel, Das erste Buch Mosis, Göttingen 1911, 141—142; 144; 2; vel Genesis, Göttingen 1930[3], 177—184.

putat eos impedire naturalem nexum et continuationem v. 17 ad v. 12.*[25] Quoad indolem singulorum fontium dicit Steuernagel apud E adesse maiorem capacitatem ad doctam transformationem traditionis quam apud J. Porro, ad indolem E pertinet mos accurate determinandi nomina locorum et personarum, etiamsi de iisdem tantum accidentaliter mentio fiat, et ideo quandoque chronologiam amat.[26] De utroque fonte dicit habere indolem narratorum, qui fortasse e pluribus variantibus argumentum hausisse videntur. Uterque sibi finem proposuit secundum praedefinitum prospectum (ergo tendentiose) texere historiam in ficto fundamento promissionum, quas ad antiquitatem ut initium historiae reposuerant.[27]

Aliquatenus simplicius schema fontium proponit Cornill, qui ad J tribuit: v. 1, 2a, 3b, 4, 6, 9, 12, 17, 18; ad E: v. 1, 2b, 3a, 5, 11, 12a. 13, 14, 16; ad Rj tribuit: v. 1 et 19—21, ibique completissimam quidem sed non historicam enumerationem populorum Chanaanaeorum invenit. De J dicit non esse posteriorem tempore regum, tamen antiquiorem quam E. Secundum originem putat J esse probabiliter Judaeum, E autem fuisse Ephraimitam e tempore regis Jeroboam II, sed post centum annos ab E_2 recensitum, qui adhibuit librum bellorum Jahveh.[28]

Eissfeldt, qui tempore recentiore ad partem scholae criticae moderatae appropinquare videtur, in applicatione modificatae theoriae 4 fontium ad Gen. 15 commendat dispositionem fontium a Smend acceptatam, hoc in loco reductam ad 2 tantum fontes, sc. J et E, et quidem ita: ad J tribuitur v. 2*, 7—12, 17, 18; ad E v. 13—16, 19—21. Tamen ad aliquos vv. quasdam animadversiones addit, et quidem: v. 2b non intelligitur et videtur eundem sensum habere ac v. 3b; v. 7 Dillmann et quidam alii putant esse additamentum R, sed Eissfeldt cum hac sententia non concordat, nisi de nomine »Ur Kasdim«. In v. 12 »magnae tenebrae« putat cum Chauvin esse omittendum. V. 13 et 15 dicit cum Couard esse additamentum R. V. 19—21 cum Dillmann et E. Meyer iterum additamentum R esse dicit; Smend autem dubitat de genuinitate horum vv.[29] Sic videtur Eissfeldt e recentibus repraesentantibus criticae extremae appropinquare ad illam partem scholae criticae, quae mox post Wellhausen eiusque sectatores mitiorem viam secuta est.

---

[25] C. Steuernagel, Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament, Tübingen 1912, 141.

[26] Steuernagel, o. c. 206; 219.

[27] Steuernagel, o. c. 203—204; 226.

[28] C. H. Cornill, Einleitung in die kanonischen Bücher des Alten Test., Tübingen 1913[7], 42—44, 68, 82—83, 321—323.

[29] O. Eissfeldt, Hexateuch-Synopse, Leipzig 1922, X, 9, 11—12, 25, 90, 23*, 257*.

f) Schola criticae moderatae. Conclusiones et absurditates, ad quas perveniebant esseclae scholae criticae wellhausenianae, jam non potuit sustinere magna pars criticorum moderatorum protestantium, qui proinde in castra adversariorum wellhausenianismi transierunt. Inter hos distingui possunt tres classes:

α) A n t i q u i o r e s, inter quos eminent Baudissin, Orelli Strack, Dillmann. Hi quidem distinguunt fontes E, J, D, P, tamen antiquioris originis quam wellhauseniani, neque historias patriarcharum ut mythos considerant. Applicando hoc systema ad Gen. 15 Dillmann vult totum caput in genere tribuere R(edactori), in quo tamen distingui possunt vestigia: f o n t i s A = E, cui propter indolem linguae tribuit v. 4 et 14, vel propter indolem narrationis factorum v. 7, 13 et 18; fontis C = J in vv. 5 (stellae), 6 *(v^{e}hĕemin)*, 12 *(v^{e}t^{h}ardemāh)*, 15 *(b^{e}šalom)*. 18 *(kārat^{h} b^{e}rīt^{h})*; fontis B = E, cui tribuit archaismos in v. 1 et 4 *(d^{h}eb^{h}ar — Jahveh)*, in v. 2 et 8 *('ānōk^{h}ī Jahveh)*, in v. 18 *(n^{e}har miçraim)*; de vv. 9—11 et 17 dicit secundum stilum esse antiquioris originis quam vv. 12—16 ideoque facilius postea ac inter vv. 11 et 17 interpolari posse.[30]

β) R e c e n t i o r e s moderati critici wellhauseniani, inter quos eminent Gressmann, Kittel, Löhr, Sellin, König, agnoscunt quidem 4 fontes, tamen eos tempori antiquiori adscribunt.[31] Quoad Gen. 15 König non audet proponere certam distinctionem fontium, sed tantum aproximative, et quidem ad J tribuit vv. 1a *β*, 2, 4, 6, 16, cetera autem praevalenter ad E.[32]

γ) N o v i s s i m i a d v e r s a r i i theoriae wellhausenianae, qui ipsa principia huius theoriae aggrediuntur, at non omnes ex iisdem rationibus. Inter hos memorandi sunt: Klostermann, Dahse, Eerdmans, Green, Hoffmann, Eichrodt, Jacob, Möller, Rupprecht, Stärk, Volz, Rudolph, Wiener.[33] Ex his Eerdmans, quoad analysim Gen. 15 expresse dicit se non posse sequi schema fontium a Gunkel propositum, qui totum caput ut mixtum compositum considerat, sed proponit schema in duos fontes divisum: v. 1—6 ad fontem E, v. 7—21 ad fontem J tribuit. In usu nominum divinorum respicit etiam textum LXX, ubi Elohim in v. 6, 7, 18 vertitur cum ὁ θεός.[34]

Sed thesim Eerdmans acriter impugnavit Eichrodt demonstrando totum caput Gen. 15 u n i c o fonti tribuendum esse, quia differentiam nominum divinorum judicat jam omnino insufficiens

---

[30] A. Dillman, Die Genesis, Leipzig 1875³, X—XVII, 256 s.

[31] A. Bea, De Pentateucho, Romae 1933², 32—33.

[32] E. König, Die Genesis, Gütersloh, 1925, 57, 67—69, 79, 493—500.

[33] J. Nikel, Grundriss der Einleitung in das Alte Testament, Münster 1924, 9—10; Bea, o. c. 33; idem in art. »Der heutige Zustand der Pentateuchfrage«, Biblica 16/1935/2, 177.

[34] Eerdmans B. D., Komposition der Genesis, Giessen 1908, 1, 34—35, 39, 83, 90—93.

criterium esse ad distinguendos fontes.[35] Ad concutiendum criterium diversitatis nominum divinorum in distinguendis fontibus haud parum contulit Dahse comparando TM cum LXX eiusque variis recensionibus.[36] Ideo Sellin aperte fatetur theoriam fontium nequaquam esse rem adeo definitam ac antea admissum fuerit, sed instat periodus transitus et incertitudinis.[37]

Nil igitur mirum, quod ultimis temporibus post tam immutatam orientationem P. Volz, etiamsi antea assecla theoriae 4 fontium fuerit, cum suo socio W. Rudolph in dissertatione »Der Elohist als Erzähler: ein Irrweg der Pentateuchkritik?« ut principalem scopum sibi proponit contra argumentationem Gunkel, Proksch, Eissfeldt et aliorum: **destruere fontem E et unicitatem narratoris Genesis demonstrare**, ad quod ut peculiare paradigma assumit Gen. 15. Proinde hic jam non de »evolutione« sed de »revolutione« agitur.[38]

Ceterum etiam apud protestantes conservativos thesim traditionalem fere in eadem linea cum catholicis de genuinitate et unitate Genesis et totius Pentateuchi contra scholam criticorum defendebant Rupprecht, Green (ex indole linguae), Wiener et praesertim W. Möller, qui perspicue demonstrat omnes hypotheses criticorum esse omnino arbitrarias et sine ullo solido fundamento scientifico exstructas.[39]

Adnumerare possumus ut adversarium scholae criticorum etiam auctorem Judaeum B. Jacob, qui in suo amplo recentissimo commentario in Genesim irrefrenatam et arbitrariam methodum criticorum aperte reprehendit, quod sub umbra obiectivae scientiae meras hypotheses ut dogmata inconcussa proponere solent, revera autem auctoritatem scientiae persaepe obiurgationi exponunt. Hic commentando Gen. 15 omnino eius unitatem et genuinitatem defendit.[40]

2. Sententiae theologorum catholicorum

Theologi catholici scientiae biblicae toto tempore successionis variarum theoriarum de fontibus et origine Pentateuchi constanti traditioni Ecclesiae catholicae fideles remanserunt, renuentes theo-

---

[35] W. Eichrodt, Die Quellen der Genesis von neuem untersucht, Giessen 1916 (Beiheft z. Zts. f. d. atl. Wiss. 31, 1916), 62—65.

[36] J. Dahse, Textkritische Materialien zur Hexateuchfrage, Giessen 1912, 69—70, 117.

[37] A. Bea, o. c. 33.

[38] P. Volz-W. Rudolph, Der Elohist als Erzähler: ein Irrweg der Pentateuchkritik, Giessen 1936 (Beiheft z. Zts. f. atl. Wiss. 63), 13; Biblica 16/1935/2, 182.

[39] W. Möller, Einleitung in das Alte Testament, Zwickau 1934, 10—12, 26, 32—34, 44—46.

[40] B. Jacob, Das erste Buch der Thora, Genesis, Schocken-Berlin 1934, 9, 389—406; 974—977.

rias criticorum iam propter falsa fundamenta philosophico-religiosa. Tamen quoad argumenta criticae litterariae et historico-archaelogica, quatenus eadem a falsis fundamentis philosophicis non dependere videbantur, aliqui exegetae catholici sententias suas modificare et temperare conabantur cum tendentia ostendendi, si doctrina criticorum probata sit, eam posse conciliari cum doctrina catholica. Hoc praesertim constat apud von Hügel, Lagrange, Vetter, de Hummelauer ante Decretum Pont. Commissionis Biblicae (27. VI. 1906),[41] qui tamen omnes postea suas sententias judicio Ecclesiae conformaverunt, exceptis Holzhey et Touzard, quorum sententiae criticismo faventes expresse ab Ecclesia reprobatae sunt.[42]

Sunt quidem aliqui, qui proponunt aliquas sententias fontium, tamen in sensu quin adversentur doctrinae catholicae, ut v. g. Brucker, Zschokke, Döller, Vetter, Schulz, Höpfl, Kugler, Nickel, Šanda, Göttsberger et tandem Hoberg qui admittit postmosaica additamenta quoad codicem legum, et Heinisch, qui admittit moderatam theoriam supplementorum. Alii autem, ut Allgeier, Hetzenauer et Murillo omnino stricto sensu unitatem et authentiam Pentateuchi defendunt. Tamen omnes quoad Gen. 15 diversitatem fontium nullo modo in sensu criticorum admittunt sed propugnant internam unitatem et genuinitatem huius capitis.[43]

PARS II
ANALYSIS SENTENTIARUM CRITICORUM DE COMPOSITIONE FONTIUM IN GEN. 15

Ex iis, quae hucusque vidimus de sententiis variarum scholarum criticae rationalistarum, patet eos nulla argumenta externa adducere posse ad probandam thesim de existentia plurium fontium secundum sensum criticorum in Gen. 15. Quaecumque enim adducunt, tummodo apparentes rationes internae sunt, vel propositiones aprioristicae, procedentes ex erroneis principiis philosophiae hegelianae evolutionismi, applicatae ad historiam religionis populi israelitici. Examinemus ergo breviter naturam argumentorum criticorum, num revera quidquam certe et decisive probare possint.

1. Erronea principia philosophica

Errores fundamentales, ex quibus varii sectatores scholae criticae ad diversitatem fontium in hoc capite concludunt, imprimis

[41] Enchiridion Biblicum, Romae 1927, n. 174—177.

[42] A. Bea, De Pentateucho, Romae 1933², 34—35, (Decr. S. Congr. Consist. AAS 4, 1912, 530; Decr. S. Congr. Indicis AAS 5, 1913, 9ss. Decr. S. Officii 23. IV. 1920, AAS 12, 1920, 158).

[43] P. Heinisch, Das Buch Genesis, Bonn 1930, 61—64; Bea, o. c. 34—35.

sunt aprioristica et falsa principia philosophiae hegelianae evolutionismi, quae applicantur in methodo historiae religionis. Secundum haec principia plurimi asseclae scholae criticae putant religionem israeliticam, quoad suam originem, ad veteres mythos esse reducendam.[44] Ad hanc explicationem ideo confugiunt, quia apriori nolunt concedere historicitatem eventuum, qui connectuntur cum narratione de apparitionibus divinis supernaturalibus vel de miraculis. In applicatione huius principii ad nostrum caput dicunt narrationem de theophaniis modo miraculoso factis nihil aliud esse nisi mythos seu legendas, similes illis in narrationibus Homeri, conflatas ex variis narrationibus. Ex conspectu historico supra allato vidimus huiusmodi explicationem apud Eichhorn, Illgen, De Wette et tandem apud universam scholam wellhausenianam.

Quomodo ipsa principia theoriae evolutionis religionis ab origine mythica polytheistica ad monotheisticam falsa sint, satis demonstratum est investigationibus et comparationibus recentioribus decenniis factis apud gentes primitivas, quae omnes contrarium ostendunt, nempe, religionem potius subiisse processum depravationis et corruptionis a forma perfectiore ad imperfectiorem. Hoc demonstraverunt non solum investigatores eruditi catholici, ut W. Schmidt,[45] Koppers, Gusinde, Schebesta, Pinard De La Boullaye[46] in suis studiis scientiae comparativae religionum praesertim apud gentes primitivas, sed etiam eruditi acatholici, ut A. Lang, I. I. Fahrenfort.[47]

Insuper impossibile est explicare, quomodo gens israelitica, si ab initio polytheistica fuisset, undique circumdata polytheismo et ipsa sola persaepe perversa et prona ad idololatriam, tandem per tam pauca saecula suae evolutionis unica naturali modo ad tam altum gradum purissimi monotheismi pervenerit. Hoc certe esset maximum miraculum, quod nemo criticorum explicare conatus est.

Nil igitur mirum, quod recenter etiam quidam ex asseclis scholae criticae moderatae, ut v. g. König, Beer, Kittel, et alii fatentur cultum monotheisticum Jahveh iam circa a. 1800 a. Ch. historice probari posse.

Denique quoad ipsam methodum applicationis principiorum criticorum perfectissimus fit circulus vitiosus: nam ex diversitate documentorum biblicorum probatur evolutio naturalis religionis israeliticae, et ex hac evolutione postea distinguuntur diversa documenta

---

[44] J. Nikel, Das Alte Testament und die vergleichende Religionsgeschichte, Wien 1907, 4—9.

[45] W. Schmidt, Ursprung und Werden der Religion, Münster 1930, 179—188.

[46] Pinard De la Boullaye, S. J., L'Étude comparée des religions, Paris 1922, t. I, 478; t. II. 1925.

[47] Bea o. c. 40.

et probatur theoria.[48] In casu concreto, quoad nostrum caput Gen. 15, quia a criticis non admittuntur miraculosae apparitiones Dei ad Abraham neque verae prophetiae de eiius posteritate, negatur historicitas narrationis et reducitur ad legendas phantasticas de quodam mythico praeavo israëlitico Abraham, conflatas e variis fontibus diversorum temporum. Hac autem deductione demonstratam esse volunt hypothesim de evolutione religionis israëliticae.

2. Erronea principia litterario-linguistica

a) Diversitas nominum divinorum. Maxime notum principium, ex quo fere omnes asseclae scholarum criticarum iam inde a suis initiis procedunt, et quo ut certissimo criterio innituntur idque ut dogma fundamentale agnoscunt, est usus diversorum nominum divinorum, sc. Elohim et Jahveh. Immo adhuc hodie plerique asseclae scholae criticae wellhausenianae putant hoc criterium esse, si non peremptorium, saltem in praxi maxime obvium et commodum.[49]

Sed iam ipsum factum, quod haec theoria ut criterium ad dignoscendos fontes in libro Genesis a J. Astruc, professione medico et scientiae biblicae imperito, a ceteris autem posterius sine seriosa critica inquisitione inducta et universaliter acceptata sit, minime auctoritatem suam scientificam commendat. Hoc criterium applicatum ad Gen. 15, ut inter ipsos quosdam criticos agnoscitur, minime aptum evadit ad dignoscendos fontes, quia ob dubiam punctationem in textu hebraico et ob inconsequentem modum vertendi in LXX valde incertum est, ubinam primitus vox Jahveh vel Elohim adhibitum sit. Hoc bene animadvertit Dahse agnoscens quod diversitas vertendi nomina divina hoc in loco maximas difficultates parit, ita ut critici omnino dissentiant et in varias abeant partes. Curiosum est observare, quomodo varientur hypotheses de distinguendis fontibus in hoc capite propterea, quia variatio nominum divinorum in TM non concordat cum illa in versione LXX. Difficultas peculiaris exurgit ex hoc, quia in TM nomen Jahveh occurrit cum punctatione consueta in vv. 1, 4, 6, 7, 18, sc. *j*^{e}*hōvāh* deinde in v. 2 et 8, ubi Abraham Deum alloquitur, occurrit duplex nomen divinum in phrasi *'ăd*^{h}*ōnāj j*^{e}*hvih* (probabiliter legendum *'ăd*^{h}*ōnī*) quae punctatio indicat *j*^{e}*hōvāh 'ĕlōhim.* Si hic textus comparetur cum versione LXX, apparent sequentes diversitates: in v. 1 *κυρίου,* in v. 2 *Δέσποτα κύριε* in Cod. B, vel *Δέσποτα* in Cod. A; in v. 4 *κυρίου,* in v. 6 *τῷ θεῷ,* in v. 7 *ὁ θεός,* in v. 8 *Δέσποτα κύριε,* in v. 18 *κύριος.*[50]

---

[48] Bea, o. c. 40—42.

[49] Bea, o. c. 44; J. Dahse, Textkritische Materialien I, 1912, 115, ostendit hoc criterium de facto (v. g. apud Gunkel, Die Genesis) fere semper ut peremptorium haberi.

[50] Dahse J., Die Textkritische Materialien zur Hexateuchfrage Giessen 1912, 69—70, 117.

Ex hac comparatione valde difficile est critice reconstruere textum primigenium, ubinam fuerit vox *jᵉhōvāh* vel *'ĕlōhīm* et consequenter criticis erat fere impossibile statuere divisionem fontium secundum solum criterium diversitatis nominum divinorum. Proinde alii tantummodo textum *M* respiciebant, alii textum LXX tantum, alii utrumque componere studebant et ita in divisione fontium dissentiebant. Sic Holzinger, Proksch et Gunkel, sequentes textum hebraicum secundum diversitatem nominum divinorum, omnes versus huius capitis comminuerunt in parva fragmenta et in distinguendis fontibus usque ad absurdum pervenerunt, quia talis distinctio ostendit singulas partes iam nullum sensum dare.

Cum autem Eerdmans conatus est ope lectionis LXX ita reconstruere distinctionem nominum divinorum, ut perveniret ad aliquam homogeneitatem in parte prima, sc. v. 1—6, et in parte secunda, sc. v. 1—18, ut possit v. 1—6 ad E, v. autem 7—17 ad J tribuere, surrexerunt Eichrodt et Volz contra hanc methodum ut non scientificam.[51] Hac occasione Eichrodt ironice animadvertit criterium nominum divinorum fuisse calceos, in quibus critica Pentateuchi primum cursum didicit, sed qui iam nunc omnino deponendi sunt, ne impediant ulteriorem progressum criticae scientificae. Ideo ipse hoc criterium incertum et insufficientem fundamentum ad distinguendos fontes putat. Cum eo concordant: Steuernagel, Kittel, Kennedy et praessertim W. Möller.[52]

De problemate diversitatis nominum divinorum in Pentateucho etiam inter theologos catholicos disputatur, sed hucusque solutio peremptoria non est data. Imprimis secundum sententiam P. Vetter et Heinisch TM videtur quidem conservasse fidelem assignationem nominum divinorum, sed negat ex illis concludi posse ad diversos fontes, cum in adhibendo nomine Dei certe extiterunt quaedam leges a scriptoribus independentes.[53] F. de Hummleauer et Hoberg in suis commentariis in Genesim proponunt nomen *jᵉhōvāh (jahveh)* primitus in textu non exstitisse, sed posteriore demum tempore irrepsisse. Aliter e contra Hontheim asserit TM remansisse incolumem et ostendere conatur in sacro textu adesse ordinem expresse ab ipso auctore quaesitum et intentum, unde plane unitas auctoris appareat.[54]

---

[51] W. Eichrodt, Die Quellen der Genesis von neuem untersucht, Giessen 1916 (Beiheft z. Zts. f. d. Atl. Wiss.) 31, 62—65; Volz-Rudolph, Der Elohist als Erzähler; ein Irrweg der Pentateuchkritik, Giessen (Beih. z. Zts. f. d. Atl. Wiss.) 63, 14—15.

[52] Bea, o. c. 54.

[53] Bea, o. c. 47; Heinisch P., Das Buch Genesis, Bonn 1930, 13—14.

[54] Bea, o. c. 47; F. de Hummelauer, Commentarius in Genesim, Parisiis 1908, 4—14; Hoberg G., Genesis, Freiburg in Br. 1908², XXI; J. Hontheim, Zeitschrift f. kathol. Theologie 34 (1910), 625—640.

Ad solutionem huius problematis videtur probabilissima esse sententia, quae rem considerat non tantum ex parte linguistica et litteraria, sed etiam ex parte psychologica et religiosa. Secundum hanc sententiam usus diversorum nominum divinorum apud sacros scriptores non determinatur aliqua lege ferrea et absoluta, sed respicit tum leges psychologicas linguae, tum phraseologiam ligatam ad quasdam consuetudines loquendi et formas litterarias usitatas, tum denique conceptus religiosos populi Israel. Ceterum hanc explicationem esse verosimillimam constat praesertim ex usu loquendi scriptorum sacrorum N. T., e. g. s. Pauli Apostoli, quia Christum Dominum vocat *Κύριος, Θεός, Χριστός, Θεοῦ Υἱός*. Denique hoc ipsum maxime proprium est linguis semiticis etiam hodie, ut in locutione diversissima synonima ad designandum unum eundemque conceptum adhibeant. Si haec principia ad nostrum caput applicentur, omnino facile intelligitur diversus usus nominum divinorum. Immo vero, psychologice et stilistice optime congruit naturae rei, cum e. g. in locutione directa Abrahae ad Deum adhibetur phrasis *'ăd^{h}ōnī 'ĕlōhim* unde patet magna reverentia et usus urbanus loquendi Abrahae ad Deum; dum in relatione narratoris historiae simpliciter adhibetur *jahveh*. Nulla ergo etiam in nostro capite adest ratio propter usum diversorum nominum divinorum confugiendi ad fontes imaginarios »jahvisticum« vel »elohisticum«.[55]

b) **Diversitas stilistica et lexicographica.** Stilistica. Praeter diversitatem nominum divinorum critici rationem distinguendi plures vel saltem duos fontes in Gen. 15 inveniunt in diversitate stilistica, quam in hoc capite occurrere dicunt. Sic asserunt habere propriam indolem stilisticam »jahvistam«, diversam ab indole narratoris »elohistae«. Immo vero, contendunt etiam posse distingui varietatem intelligentiae et conceptionis theologicae, sed in hoc quandoque aliqui sibi invicem contradicunt. Dum e. g. Proksch dicit J esse ingeniosiorem (cf. supra p. 235) quam E, Steuernagel e contra fonti E maiorem intelligentiam tribuit quam fonti J (cf. supra p. 240). De fonte J dicunt critici wellhauseniani, Holzinger, Gunkel, Proksch, amare anthropomorphismos, descriptiones cum accurata determinatione loci et personae, dum de E iidem critici dicunt amare stilum popularem, narrationem de miraculis et theophaniis (cf. supra p. 235 et 239); sed Steuernagel fere omnino contrarium asserit: E determinat accurate circumstantias loci et personarum, praesertim illarum ex Aegypto, amat chronologiam et similia (cf. supra p. 240).

Jamvero ex his contrariis opinionibus criticorum constat eorum rationes distinguendi varios fontes ob indolem stilisticam esse omnino arbitrarias, subjectivas et sine ullo solido fundamento scientifico. Insuper modus procedendi criticorum in distinguenda indole stilistica videtur esse mere mechanicus et materialis, cui

---

[55] Bea, o. c. 53—56.

deest cognitio experientiae internae et psychologiae linguae, quam scriptores sacri secuti sunt. Porro notandum est stilum orientalium in genere, in specie autem tempore antiquo, omnino diversum fuisse quam nos ad modum nostrorum conceptuum nobis imaginari possumus.[56]

Nihil igitur obstat eundem auctorem secundum naturam materiae vel secundum dispositionem psychologicam potuisse adhibere varium stilum, modo vividum, modo serium et abstractum, prouti jam naturae rei correspondebat.[57]

D i v e r s i t a s   l e x i c o g r a p h i c a. Porro critici quoad Gen 15 adducunt quaedam vocabula, ex quibus ad diversitatem fontium concludere solent. Vocabula, ad quae in hoc capite saepissime provocant ad designandos varios fontes, haec sunt: *'ănōk^{h}ī* in vv. 1, 2, 14, quod critici fonti J tribuunt; *'ănī* in v. 7, quod critici fonti E tribuunt; *ha'ĕmōrī* in v. 16 et 21, quod fonti E tribuunt in oppositione ad vocem *hakk^{e}na'ănī* in v. 21, quam ad J tribuunt; porro vox *r^{e}k^{h}uš* in v. 14 secundum Holzinger et Gunkel fonti P tribuitur; proinde volunt hoc loco supprimere phrasim *bir^{e}k^{h}uš gad^{h}ōl*, ut reliqua facilius tribuerentur fonti J, pro quo secundum eorum opinionem vox *'ănōk^{h}ī* testatur; tandem phrasim *karat^{h} b^{e}rit^{h}* in v. 18 fonti J tribuunt, quia dicunt non fuisse antiquitus notam.[58]

De his vocibus critici dicunt eas in variis aetatibus temporis in usu fuisse ideoque esse signa manifesta deternimatae aetatis, et proinde tribuendas esse variis fontibus. Sed ad hanc assertionem respondendum est eam esse sine sufficienti scientifico fundamento. Nam ad possibilitatem determinandi, num aliqua vocabula in certo tempore in usu fuerint, necesse est considerare totam seriem litteraturae per successionem alicuius temporis. Sed etiam tunc non est facile statuere formas antiquiores et recentiores. Praesertim autem difficultas augetur, si scriptores temporum recentiorum propter certas rationes litterarias s t u d i o s e formas archaisticas linguae adhibeant, prouti in V. T. saepe accidit apud prophetas, qui adhibent formas linguisticas occurrentes in libris multa saecula antiquioribus. Insuper fatendum est, quod hodie historia linguae hebraicae nondum satis cognita est, ut cum absoluta certitudine determinari posset tempus usus alicuius vocis, neque ex hac determinatione fontes distingui possunt. Quoad autem memoratas singulas voces, ex quibus critici in Gen. 15 diversos fontes dignoscere volunt, aliqua breviter animadvertenda sunt.

Quoad voces *'ănōk^{h}ī* et *'ănī* non habetur vera successio in cursu temporis in quo earum usus apparet. Sufficit comparare

---

[56] P. Heinisch, o. c. 21—22.

[57] Bea, o. c. 69—70; Cassuto U., La Questione della Genesi, Firenze 1934, 117—127.

[58] Bea, o. c. 57; Holzinger H., Einleitung in den Hexateuch 1893, 93(J), 181(E), 283(D), 338—349(P).

scripta Jeremiae prophetae, apud quem occurrit 54 *'ănī*, 37 *'ănōkʰī*, et Ezechielem apud quem occurrit 182 *'ănī* et 1 *'ănōkʰī* et scriptum ut dicunt documenti D, quod critici dicunt esse contemporaneum fere cum Jeremia, et in quo occurrit 9 *'ănī* et 56 *'ănōkʰī*. Recte proinde hic animadvertit Heinisch, cur critici etiam in citatis libris prophetarum divisionem fontium secundum principia wellhauseniana non applicent?[59] Ex hac comparatione aperte patet rationem diversitatis fontium nullo modo posse quaeri ex aetate originis harum vocum pronominalium. Et revera hodierni periti scientifici linguae hebraicae diversitatem usus huius pronominis non ex diversitate originis temporis antiquioris vel recentioris, sed ex diversitate usus, quem requirit grammatica et syntaxis linguae hebraicae, determinant. Pronomen enim *'ănī* adhibetur in illis casibus, ubi ille qui loquitur seipsum praesentat, si praedicatum sit nomen proprium, v. g. in Gen. 15, 7 *'ănī jahveh* = ego sum *Jahveh;* notandum est hic non esse emphasim in »ego«, sed in voce »J a h v e h«. Similiter e. g. in Gen. 45, 4 *'ănī jōsēf* = ego sum J o s e p h . . ., emphasis ponitur in voce »Joseph«, qui se praesentat fratribus suis. Econtra in casibus, ubi specialis emphasis ponitur in pronomine primae personae singularis ut in subjecto, ut extollatur maior vis subjecti quam praedicati, adhibetur vox *'ănōkʰī*.

In Gen. 15, 1 phrasis *'ănōkʰī māgen* vult emphatice extollere vim pronominis »ego«: »E g o« (sc. Deus) sum protector . . .; vel in v. 2. *'ănōkʰī holekʰ* = E g o autem abibo . . .; vel in v. 14 *dān 'ănōkʰī* = judicabo e g o.[60] Ergo non consistit differentia usus huius pronominis in diversitate lexicographica a e t a t i s vel o r i g i n i s, sed in diversitate grammaticalis significationis et positione syntactica. Proinde nullum fundamentum datur, ut ratione diversitatis formae huius pronominis concludatur ad diversitatem fontium.

De vocabulo *hā'ĕmōrī* quod in Gen. 15, 16 et 21, et *hakkᵉnaʿănī* quod in v. 21 occurrit, critici etiam asserunt indicare diversitatem fontium, et quidem *hakkᵉnaʿănī* dicunt proprium esse fontis J, *ha'ĕmōrī* autem proprium fontis E, qui hoc nomine gentis posterioris usus sit ut nomine collectivo pro Chanaanaeis. Ita Wellhausen, Meyer, Holzinger, Budde et Proksch. Ad hoc ostendendum Meyer etiam multis textibus vim inferre conatus est supprimendo aliquos passus ut interpolationes, quae methodus certe scientifica vocari nequit. Ceterum nunc etiam ex aliis fontibus archaeologicis, et quidem ex textibus assyrobabylonicis et aegyptiacis paulo ante epocham amarnensem, ex quibus constat gentem Amorrhaeorum vel Amurru exstitisse infra 2500—1600 a. Ch. (ergo tempore Abrahae) in Palestina ut regnum valde potens et extensum. Recentiore tempore inventa sunt enim 250 fragmenta figulacea cum inscriptionibus aegyp-

[59] P. Heinisch, Das Buch Genesis, Bonn 1930, 19; König E., Der doppelte Wellhausenianismus, 1927, 15.

[60] U. Cassuto, La Questione della Genesi, Firenze 1934, 117—120.

tiacis, quae continent verba imprecatoria (Ächtungstexte) contra hostes regni aegyptiaci. Inter hostes commemorantur ex Syria et Palestina Amorrhaei. Ideo videtur non esse impossibile, quod auctor sacer utrumque nomen, sc. Amorrhaei et Chanaaei, bene noverit eisque usus est, sed fortasse propter concisionem stilisticam in v. 16 Amorrhaeos tantum, qui potentissimi erant, commemorat, subintelligens etiam alios. Ceterum etiam hodie iidem gentes saepe variis nominibus appellari solent (Germani, Allemands, Deutschen). In v. autem 21, ubi datur occasio enumerandi varias gentes Palaestinam inhabitantes, expresse praeter Amorrhaeos etiam alias gentes indicat.[61]

De voce $r^{e}k^{h}u\check{s}$ in Gen. 15, 14 asserunt critici Holzinger et Gunkel eam pertinere ad fontem P, etiamsi affirmant hunc versum secus pertinere ad J. Ideo hoc vocabulum cum sequenti $g\bar{a}d^{h}\bar{o}l$ simpliciter eliminant e textu ita, ut sensus omnino mutilatus remaneat. Sed haec vox pluries occurrit tum in praecedentibus capitibus (Gen. 12, 5; 13, 6; 14, 11. 16. 21), tum in subsequentibus (Gen. 31, 18; 36, 7; 46, 6) et in aliis locis. Curiosum est quod critici in Gen. 31, 18 textum tribuunt ad E, hanc autem vocem supprimunt tribuentes eam fonti P. Sed de huiusmodi methodo recte animadvertit Cassuto non posse amplius vocari scientificam.[62]

Proinde etiam hic nulla adest ratio distinguendi diversos fontes eo magis, quia sensus membri in v. 14, reiectis verbis: $bir^{e}k^{h}u\check{s}$ $g\bar{a}d^{h}\bar{o}l$ omnino mutilatus manet.

De phrasi $k\bar{a}rat^{h}$ $b^{e}rit^{h}$ in v. 18 critici gratis asserunt eam esse recentioris aetatis, compositam ab utroque fonte ($b^{e}rit^{h}$ J; $k\bar{a}rat^{h}$ $b^{e}rit^{h}$ JE). Idea foederis saepe non solum apud prophetas commemoratur (Os. 8, 1; Is. 24, 5; 42, 6; Jer. 34, 13; Ez. 17, 19, et alibi), sed etiam apud gentes vicinas nota erat temporibus antiquissimis. Ex fontibus cuneiformibus constat simili modo initum esse foedus inter principes Syriae septentrionalis Mati'ilu et Assurnirari. Immo, etiam Romanis similis ceremonia ineundi foedus, teste Livio (1, 24), nota erat.[63]

R e p e t i t e d i c t u m in v. 2. Fere omnes critici, praesertim schola wellhauseniana, ut distinctos fontes, aut saltem interpolationem, vident in Gen. 15, 2 et 3, quia dicunt impossibile esse eundem auctorem altero versu repetere eandem sententiam. Ideo hic iterum confugiunt ad duos diversos fontes, quos hoc in loco compilatos vident, vel saltem eiiciunt v. 2 propter verba obscura: *mešeq*

---

[61] U. Cassuto, o. c. 123—124, 126—127; A. Jirku, Geschichte des Volkes Israel, Leipzig 1931, 28—29; P. Heinisch, o. c. 18; F. de Hummelauer, o. c. 393—394.

[62] U. Cassuto, o. c. 153—154.

[63] Heinisch, o. c. 231; Witzel, Keilinschriftl. Studien, 4/1924/66s; E. Schrader, Die Keilinschriften und das alte Testament, 1903, 330.

... *dammeśeq 'ělīezer.* Attamen etiam hanc methodum sanae criticae et scientiae adversari nemo est qui non videt.

Si consideratur indoles linguae et stilus scriptorum semiticorum, praecise autem illorum S. Scripturae, saepissime apud eos occurrit illa forma litteraria propria stilo semitico, ut una eademque sententia pluries repeti solet, et quidem non solum in forma litteraria poetica, sed etiam in prosa. Haec indoles secundum hodiernam aestimationem peritorum etiam ad psychologicam indolem linguarum semiticarum pertinet, ut tali modo alicui sententiae emphasim imponant vel maiorem intensitatem sensuum suorum exprimant; ceterum ex obscuritate sensus, si quandoque occurrit, non eo ipso necessarie ad compositionem diversorum fontium confugiendum est.[64]

3. Incertitudo sententiarum criticorum

In fine si recapitulemus magnam varietatem sententiarum diversorum systematum criticorum, quae sibi invicem contradicunt et sese mutuo supplantare intendunt, nonne hae diversitates opinionum, hae incertitudines, immo et contradictiones, maxima dubia de earum valore et auctoritate scientifica eliciant? Ideo considerando methodum et argumentationes scholarum criticorum, quae saepe subjectivis suppositionibus sine scientificis fundamentis fundantur, porro considerando ipsas consequentias, ad quas haec methodus scientiam biblicam perduxerat, ut omnem seriam exegesim impossibilem redderet, neque ipse textus secundum eorum principia mutilatus aliquem sensum perspicuum dare potest, merito concludit memoratus auctor judaeus B. Jacob: »Maximum obstaculum recte intelligendi librum Pentateuchi est distinctio fontium more criticorum inducta.« Applicando hoc principum ad Genesim dicit: »In Genesi non datur neque fons P, neque fons J, neque fons E, sed unicus redactor, qui nemo alius est nisi solus auctor, sc. Moyses. Liber Genesis gaudet plena unitate interna, ab unico mente conceptus et elaboratus est. Omnes theoriae et hypotheses de origine libri Genesis ex variis fontibus secundum mentem criticorum erroneam viam persequuntur.«[65]

4. Ipsum argumentum Gen. 15 innuit unitatem auctoris

In fine, si consideretur ipsum argumentum huius capitis secundum internum nexum, omnia quae narrantur, logice et psychologice optime inter se connectuntur.

Post illam victoriam, in qua Abraham suum cognatum Lot de manibus hostium liberaverat Deoque gratias per sacrificium Melchi-

---

[64] Heinisch, o. c. 25; Bea, o. c. 79—80.

[65] B. Jacob, Das erste Buch der Thora, Genesis, Berlin 1934, 10.

sedek reddiderat, regressus ad locum suae commorationis in valle Mambre prope Hebron certe quandoque de sorte sua futura in terra aliena non omni ex parte secura meditabatur, utrum quieta possessione frui posset, an reges vicini vindictam contra eum conspiraturi essent.[66]

In tali situatione Deus suam paternam sollicitudinem Abrahae monstravit eumque ut suum servum electum confortatur et roboratur. Deus hanc sollicitudinem imprimis speciali revelatione Abrahae facta demonstrat promittens ei suam protectionem magnamque mercedem. Sed Abrahae non tantum interest de divitiis terrestribus, quas fortasse ex verbis divinis de mercede magna intellexerat, quantum de desiderio in intimis sui cordis, quo exspectabat solationem prolis. Haec enim apud homines natura honestos ut maximum solatium vitae terrestris considerabatur, ne scintilla vitae post mortem parentum omnino exstingueretur, sed ut in posteritate aliquo modo transplantaretur, cui suam substantiam terrestrem in hereditatem relinquerent. Certe in divina providentia talis psychologica dispositio apte eligitur a Deo ad communicandam Abrahae revelationem magni momenti, a qua deinceps fata futura oeconomiae salutis arcte connectuntur cum historia gentis electae ex Abraham nasciturae.

Auctor sacer initio v. 1 verbis *'achar hadd^{e}b^{h}ārim hā'ēlleh* in narratione a factis praecedentibus ad nova facta historica transitum facit et refert modo plastico et vivaci totum cursum sermonis inter Deum et Abraham. Deus confortat Abraham verbis: »Ego sum protector tuus, merces tua magna nimis!« Hac allocutione divina Abraham commonefactus et roboratus sollicitudinem cordis sui Deo manifestat verbis tali modo expressis, ut ex illis affectuosa effusio intimi desiderii cordis simul cum reverentiali fiducia in Deum, continens humilem orationem, manifestetur. Deus quasi consulto evocare intendit huiusmodi Abrahae manifestationem fiducialem statimque adiungit promissionem prolis. Abraham credidit Deo, et per hunc actum fidei Abraham coram Deo iustificatur. Cum promissione divina de numerosa posteritate logice intime cohaeret quasi consequentia quaestio futurae habitationis istius. Si enim posteritas Abrahae fuerit numerosa, pro ea desideratur etiam terra spatiosa, ubi habitare potuerit.[67] Ideo Deus sollemniter adiungit etiam hanc

---

[66] Commentatores catholici: Heinisch, o. c. 229; Hetzenauer, Commentarius in Genesim, Graeciae-Wiennae 1910, Schuster-Holzammer, Handbuch zur Biblischen Geschichte, Freiburg in Br. 1910^{7}, 393; ita explicant rationem timoris Abrahae. E contra B. Jacob, o. c. 389, auctor Judaeus, dicit Abraham non habuisse huiusmodi timorem eo magis, quia memoratos reges devicerat, sed timorem expertum esse ratione miraculosae visionis divinae.

[67] G. Hoberg, Die Genesis, Freiburg in Br. 1908, 166.

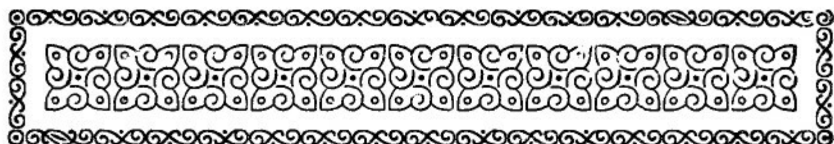
promissionem, simul memoriam faciens, quomodo illum eduxisset de Ur Chaldeorum, et quod terram Chanaan daturus sit in hereditatem posteritati eius. Ad quaestionem Abrahae, quomodo scire possit eam possessuram esse, Deus sollemni ceremonia foederis promissionem suam confirmat. In hac ceremonia tum symbolice, tum expressis verbis per plura saecula sortem futuram posteritatis Abrahae praedixit eamque successuram esse loco 10 gentium tunc tempore terram Chanaan inhabitantium.

Ista igitur narratio tali stricto nexu interno logico et psychologico cohaeret, ut necessarie consequatur, quod nonnisi ab uno auctore originem suam ducere possit. Omnis divisio in plures fontes, respective in plures diversi temporis et varios auctores, textui gravem vim infert et consequenter necessario reddit sensum mutilatum et exegesim impossibilem. Haec interna unitas omnino concordat etiam cum unitate dispositionis totius libri Genesis, immo cum unitate totius libri Pentateuchi.

5. Conclusio

In fine ergo huius tractationis ad conclusionem pervenimus, quod omnia argumenta criticorum, allata ad probandam thesim de compositione Gen. 15 e fontibus J(ahvistico) et E(lohistico) nullum objectivum valorem habeant; ideoque non possunt labefactare traditionem israelitico-iudaicam et christianam constanter et inconcusse per millennia perdurantem, secundum quam totus liber Genesis cum omnibus suis partibus, ergo etiam cum capite 15, unico auctori Moysi tribuendus est, non exclusa possibilitate, quod Moyses in componendo hoc libro fontes historicos sui temporis adhibere potuisset, tamen omnino alio sensu ac in theoriis criticorum de fontibus, qui pluribus saeculis Moysi recentiores essent, proponitur.





O objavi u srpsko-pravoslavnoj teologiji.

Dr. Pero Ivanišić

Pravoslavni su razdijeljeni na više autokefalnih crkava, koje imaju svoje vjernike sa svim pravima i dužnostima podloženoga. Mi ćemo ograničiti raspravu samo na učenje o objavi u srp.-prav. teologiji. Iznijet ćemo nauku katoličke Crkve o tom predmetu i uporediti je sa srpsko-pravoslavnom. Naročito bi htjeli pokazati stanovište o naravnom i nadnaravnom redu. To je važno za sve teološke probleme.

A. Katolička nauka.

I. Pojam objave.

Objava u etimološkom smislu naznačuje pojam, koji osvijetljuje nešto tamno (fanerun) ili otkriva sakriveno (apokalýptein). To može biti i u materijalnom svijetu. U duševnoj sferi objava označuje onaj čin, kojim se nekomu očituje njemu prije nepoznato. Ako to čini čovjek, nazivljemo: ljudska, a očituje li Bog: Božja objava.

Katolički su pojam Božje objave teolozi formirali na temelju crkvene nauke, koja je izgrađena i učvršćena na objavljenoj Božjoj riječi. Po toj je nauci pojam Božje objave ustaljen i svi ga katolički teolozi jednako usvajaju.[1]

Božja objava u općenitom smislu je: *očitovanje istina od Boga čovjeku, da on postigne svoju svrhu.* Tu su sadržani svi momenti iz kojih određujemo pojam. Pokazuje se subjekt, koji objavljuje —

---

[1] R. Garrigou-Lagrange O. P.: De revelatione, 2. vol. Romae 1918. — Dr. Fr. Hettinger: Lehrbuch der Fundamental-Theologie oder Apologetik; Herder 1879. — H. van Laak, S. J.: Institutiones theologiae fundamentalis, Tract. II; Romae 1908. — Ch. Pesch, S. J.: Praelectiones theologicae t. I. 1903; Compendium theol. dogm. 1913, Herder. — Dr. W. Pohl: De vera religione quaestiones selectae; Herder 1928. — Theoph. Spáčil, S. J.: Doctrina Theologiae Orientis separati: de Revelatione, Fide, Dogmate, t. I. et II. Romae 1933, 1935. — Ad. Tanquerey: Synopsis theologiae dogmaticae, t. I. Desclée 1930. — Seb. Tromp, S. J.: De revelatione christiana, Romae 1934.

Bog, subjekt, kojemu se objavljuje — čovjek, objekt, koji se objavljuje — istine, nužne za svrhu, i svrha radi koje se objavljuje — izvanja Božja slava i čovjekov spas.

Vatikanski Koncil[2] dijeli Božju objavu na: *naravnu i nadnaravnu*. *Naravna* je: *očitovanje Božjih istina, koje može ljudski razum svojim naravnim svijetlom sigurno dokučiti, i jasno spoznati*. Ta se objava vrši preko stvorenja. »Jer što je na njemu nevidljivo od stvorenja svijeta, razabire se i opaža po stvorenjima, i njegova vječna sila i božanstvo«. I tu se pokazuju ona 4 elementa, kojima pridolazi jedan novi: *formalni objekt naravne objave*, tj. razlog ili stanovište (ratio sub qua) s kojega se taj objekt promatra ili radi kojega se usvaja. Bog se objavljuje preko stvorenja, u kojima razum otkriva i spoznaje samoga Boga, početak i svršetak sviju stvari« njegovu silu i božanstvo, moralni zakon, pa usvaja te istine. Zašto? Jer ih spoznaje vlastitom snagom, naravnim svijetlom. Ta se naravna objava nazivlje i *objava improprie dicta*. Istine te objave sačinjavaju *naravnu vjeru* u naravnom redu.

Nadnaravna Božja objava je: *Božji govor, koji nadnaravno i auktoritativno objavljuje čovjeku Božje istine, tražeći od njega apsolutnu vjeru u objavljeno, da tako može postići svoju nadnaravnu svrhu.*

1) »*Govor*« je očitovanje suda osobe osobi bilo kakvim znakovima. Ne mora to biti baš živa riječ. Može biti i pismo, ili koji drugi znak, ako vjerno i izravno predstavlja afirmaciju ili negaciju pojmova u objavljenom sudu. Govor se kao očitovanje suda pokazuje naročito u auktoritativnom priopćenju spoznane istine. Takav naime govor »umeće auktoritet onoga, koji govori. Auktoritet uključuje vjerodostojnost. Vjerodostojnost predpostavlja neku tvrdnju. Tvrdnja se pak izriče samo sudom« (van Laak).

Ako dakle označimo govor kao objavljivanje suda osobe osobi, onda možemo analogno reći, da i Bog govori. Božji je govor čisto duhovne naravi, pa jer se za očitovanje suda ne traži *samo* ljudski govor, nego to može biti kojigod drugi način, kao i kod ljudi, zato i Bog može na svoj način čovjeku objaviti svoj sud. Štogod naime mogu drugotni uzroci, a to ne uključuje nesavršenost, pogotovo može i prvi uzrok. Ništa dakle ne smeta, da se Bog posluži: slikama, pismom ili kakvimgod materijalnim znakom. Čovjek ga može primiti kao i od druge osobe, te ga spoznati i usvojiti. Ako dakle Božje očitovanje vlastitog suda ima na sebi sva obilježja govora, smijemo govoriti o Božjem govoru.

2) »*Nadnaravno*«. Potrebno je to istaknuti: kad je naime govor o Božjoj objavi, onda u teološkom smislu isključujemo nave-

---

[2] D. B. 1785—1786; 1806—1808. Neki teolozi nazivlju naravnu objavu: revelatio mediata, u koliko je po stvorenjima veluti per medium (Tromp). Inače se nazivlje: revelatio sensu lato.

đenu naravnu objavu. Njom Bog objavljuje stanovite istine o sebi po vidljivom svijetu, što ih naš razum spoznaje naravnim putem. Svojim silama postavlja premise i izvodi zaključke. Dakle ne usvaja ih u naravnom redu zato, što ih *Bog* objavljuje, niti ih prima kao *Božji sud*. Prema tomu naravna objava nije *Božji* auktoritativni govor.

Obratno se zbiva kad Bog govori i kad on objavljuje svoj sud. Čovjek ga prima posredno ili neposredno od Boga i usvaja *radi njega*. To je primanje i usvajanje izvan naravnog reda, izvan prava i potreba ljudske naravi, te je uvijek u pravcu nadnaravne svrhe: gledanje Boga, blaženstvo čovjeka, dakle posve nadnaravno.

3) Svaki govor koji nekomu objavljuje spoznanu istinu kao nešto novo i nepoznato, poučava. To poučavanje može biti dvostruko sa stanovišta formalnoga objekta. Mogu usvojiti izrečeni sud zato jer svojim razumom spoznajem unutrašnje razloge njegove istinitosti. Tu je formalni objekt usvojenja: naravna spoznaja unutrašnjih razloga. U drugom slučaju nisam sposoban da prozrem unutrašnje razloge, i ako sud po sebi ne nadilazi moć razuma, na pr.: istina, koja traži stanovito predznanje, a ja ga nemam. Usvajam sud radi auktoriteta onoga, koji govori. Pogotovo to vrijedi, ako se radi o Božjoj istini i ako ona posve nadmašuje razum, tako da za nas ostaje tajnom i poslije objave, na pr.: Božja bit — presv. Trojstvo. Tu je formalni objekt usvojenja: Božji auktoritet kojemu smo dužni vjerovati.

Objava se dakle smije i može nazvati: Božji nadnaravni auktoritativni govor. Crkveni dokumenti se služe tim nazivom, a sv. Pismo nam ga upravo nameće. Boga pokazuje:

a) kao onoga, koji »govori«, »kaže«, govori o Božjem, »govoru«, Božjoj »riječi« (Žid. 1, 1; Is. 56, 1; Iv. 12, 28).

b) kao onoga, koji uči auktoritativno (Mt. 7. 29; Iv. 8. 14; Iv. 13. 13.).

II. Materijalni objekt objave.[3]

1. Ono što Bog objavljuje ili su istine, koje čovjek može dokučiti vlastitim silama (opstojnost Božju, njegova savršenstva, neumrlost duše), ili su istine, koje posve nadmašuju ljudski um (presveto Trojstvo). Dakle istine: naravnog i nadnaravnog reda.

2. Sam čin objave je uvijek *nadnaravan*. Zato objavljene istine — i ako dokučive ljudskom razumu, nazivljemo nadnaravnima *po načinu*, a nedokučive (tajne) zovemo nadnaravnima *po načinu i po biti*. Tajne — mysteria treba opet razlikovati na:

a) one, do kojih nikako ne dolazimo razumom prije objave, a poslije objave spoznajemo i *bit* objavljene tajne (mysteria improprie dicta) na pr. nepogrešivost Crkve ili sv. Oca;

---

[3] DB: 1708; 1785.

b) one, koje ostaju tajnom (mysteria proprie dicta) i poslije objave: presv. Trojstvo. Spoznajemo im samo opstojnost i ništa više.

Nazivljemo ih nadnaravnima, jer objava je uvijek u pravcu nadnaravnoga reda. Čim je nešto izvan ljudske moći, a čovjek ipak može da i u tom području sudjeljuje, znači, da je ušao u novi red, koji mu po naravi ne pripada i u koji je uveden posve nezasluženo. Na objavu naravnih istina nema čovjek nikakovih prava, premda ih objavom spoznaje ispravnije, potpunije i jasnije. Pogotovo je objava nadnaravnih istina iznad svake težnje i naravnog prava. Sve to Bog čini radi čovjekove zadnje svrhe, objavljujući kao *principalni objekt:* istine čovjeku, nedokučive. Zato je objava pogledom na te istine i na svrhu, radi koje se objavljuju: *nadnaravna po biti.*

III. Vrste objave.

Kao što svaki drugi govor, tako može i objava biti: *neposredna* (Spasitelj apostolima) — ili: *posredna* (apostoli nama).

Bog se općenito služi u ekonomiji našega spasa drugotnim uzrocima. U tom pravcu je i posredna objava, gdje Božji poslanici mogu dokazati njen Božanski izvor[4] (čudesima i proroštvima).

Što se zbiva u našem razumu, koji ima da usvoji nadnaravnu istinu?

Sveti Toma objašnjava (2. II., q. 173, a 2) stvar ovako:

Kad se radi o ljudskoj spoznaji, dvije stvari treba imati na umu. Prvo: predodžba stvari u duši, i drugo: sud o tim stvarima. Sud je dopuna spoznaje u koliko se spoznana istina izriče samo sudom. Da jedna stvar bude u razumu predočena, mora ona nekako ući u njega. Biva to u naravnom redu tako, da slika, sličnost stvari dođe najprije u osjetilo, odavde u fantaziju, iz nje u razum, koji onda ona svojim svijetlom donosi sud, — izriče spoznanu istinu o toj stvari.

Kod nadnaravnih objavljenih istina — da ih razum može usvojiti — mora se njegova naravna moć ojačati i njoj omogućiti djelovanje, jer je ušla u nadnaravni red, gdje je posve nemoćna. Nešto se može objaviti nadnaravno i što se tiče same predodžbe stvari, ali to ne mora uvijek biti, jer može biti objavljeno i ono, što čovjek sam svojim razumom spoznaje. No u jednom i u drugom slučaju, radi li se o nadnaravnoj objavi, daje se čovjeku od Boga nadnaravno svijetlo, kojim usvaja objavljenu istinu, ili spaja naravne pojmove u novu istinu. *Nadnaravnim putem sačinjava sud* o nadnaravno objavljenom Božjem sudu.

Mogu pojmovi biti stečeni i naravnim putem, ali da dva stanovita pojma pripadaju zajedno, da sačinjavaju neku istinu u nad-

[4] C. G. I. c. 1; S. Th. 1, 2, qu 111, a 1. — C. G. I. c. 154.

naravnom redu, to čovjek stiče na nadnaravni način. Apostoli su imali pojam Isusa Krista, imali su pojam Sina Božjega jedinorođenog, ali nisu znali, niti mogli naravnim načinom ta dva pojma stopiti u jednu istinu: Isus Krista je Sin Božji jednorodeni. Taj spoj pojmova, taj sud im je objavljen i dan nadnaravnim svijetlom (Tanquerey).

Ako je istina naravnoga reda, može je čovjek spoznati nadnaravnim načinom: spozna naime da mu Bog to objavljuje i *radi toga* on tu istinu usvaja.[5] Ako je istina nadnaravnoga reda — nadnaravnim putem spoznaje i samu bit istine (mysteria improprie dicta) ili samo pripadnost pojmova; dakle opstojnost istine, a ne bit njezinu (mysteria stricto sensu). Premda toga ne razumije, ipak usvaja radi auktoriteta samoga Boga, koji garantira objektivnu bit objavljene istine. Tako Bog svojom milošću uzdiže čovjeka u nadnaravni red iznad njegovih moći i potreba, privlači ga k sebi i čini ga dionikom svoje božanske naravi. Dva su faktora koja djeluju: objektivni, izvanji — Bog, koji otkriva i subjektivni, unutrašnji — čovjek, koji prima. Bog zove djelatnom prethodnom milošću, potiče i jača volju, rasvijetljuje razum i tako čitavog čovjeka stavlja

---

[5] U teologiji je otvoreno pitanje: Može li biti naravna istina i objekt vjere, tj.: može li isti subjekt jednu istinu, na pr. Božju opstojnost, znati i vjerovati? Noviji teolozi — dabome ne svi! — brane afirmativnu tezu. P e s c h dokazuje (Comp. II. No. 22—26) skripturističkim i crkvenim dokumentima, a L e n e r z, prof. dogmatike na Gregorijani (De virtutibus theologicis, de Fide, Romae 1930, th. 6.) kaže da se afirmativna sentencija bazira na Vat. Koncilu (DB 1782, 1795), koji proponira među objektima vjere i takove istine, do kojih se dolazi razumom, a koje s v i moraju vjerovati. T a n q u e r e y (n. dj. II, str. 76, u noti) misli — a uz njega *mnogi tomisti* — da to *znači: te istine moraju svi usvojiti*, a nipošto da moraju u njih vjerovati i oni, koji ih posjeduju naravnim putem. Koncil te distinkcije ne pozna. Nigdje ne pravi razlike između u č e n i h i n e u k i h, nego jednostavno veli: Fide divina et catholica e a o m n i a credenda sunt, quae in verbo scripto vel tradito continentur (DB. 1792). *Tu su i naravne istine, i s v i ih moraju usvojiti činom vjere.*

Sv. Pavao izričito veli: »...koji hoće da dođe Bogu, treba vjerovati, da ima Bog...« (Žid, 11, 6). Tomisti tvrde da se tu radi o Bogu kao auktoru nadnar. reda i objave, što je nadnar. istina. Crkveni Oci nisu tako interpretirali (L e n e r z), a tekst je toliko jasan i govori: de fide in Deum existentem, nequaquam revelantem.

U afirmativnoj tezi spašava se sloboda vjerskog čina, jer je form. objekt: Deus loquens, a ne: evidentia objectiva rei. Teza se brani samo quoad objecta cognitionis mediatae. Ne radi se o jednom činu, nego o: dva čina, dva form. objekta, a o jednoj stvari. Quid impedit unam eandemque rem sub rationibus diversis considerare, eique tali modo assensum praebere?

u gibanje, da razumno i slobodno kaže: vjerujem — milošću posve siguran u istinitost danoga.

IV. Način objave.

Objava može biti: 1) ***izvanja:*** kad se očituje Božji govor znakovima, riječima, koje možemo zamijetiti izvanjim osjetilima.

2) ***unutrašnja:*** ako se očituje u viđenjima ili u neposrednom dobivanju imaterijalnih slika, sličnosti izvanjeg objekta. Tu Bog djeluje nadnaravno na predodžbu objekata i na subjekt, koji usvaja. U izvanjoj objavi može biti naravna percepcija naravnih objekata. Samo spoznaja, sud o njima, je od Boga dat.

V. Svrha objave.

Bog se objavljuje po svojoj mudrosti i dobroti da ga ljudi bolje i ispravnije upoznaju, te mu tako iskazuju dužno poštovanje. To je izvanja slava Božja. Čine li ljudi tako, surađuju s Bogom, tj. s onim, što im je dao da mogu djelovati u nadnaravnom redu. Ne samo da ga tim slave, nego su i na putu postignuća svoje svrhe, svoga konačnog spasa. To je Bog ljudima pripravio (I kor. 2, 9), jer se tako svidjelo njegovoj mudrosti i dobroti.

Objavljuje li se nešto pojedincima samo radi njih i u njihovu privatnu korist, zove se ta objava *pojedinačna* ili *privatna.* Ako pak objavljene istine Bog očituje — posredno ili neposredno, u korist čitavom čovječanstvu, objava je *općenita* ili *javna.*

Javna je Božja objava započeia u St. Zavjetu, naročito, kada je Bog, iz ljubavi i radi posebnog razloga, izlučio Izraelce od drugih naroda i odgajao ih nadnaravnim putem, da budu njegov narod, sposoban primiti Onoga, koga je Abraham već vidio, i obradovao se, koga su proroci naviještali, a Izrael očekivao. I kada je nadošlo vrijeme, pojavila se milost Božja, da spasi ljude. I vidješe ljudi slavu njegovu, kao jedinorođenoga od Oca, puna milosti i istine (Iv. 1, 14). Nije to bio više onaj »logos spermatikos«, koji po Justinu (Apol. T. 10) priprema i neznabožce za dolazak Svijetla, koje ima da rasvijetli neznabožce, sav ljudski rod, nego je to bio: logos tou Theou, logos sesarkomenos, sam Bog, koji je toliko ljubio čovjeka, da se udostojao, ponizivši se, postati čovjekom. Čovjek se obnovi novim duhom, postao je nov u pravdi i svetosti istinitoj (Efež. 4, 24). Takav je morao ostati i poslije odlaska Spasiteljeva. Trebalo ga je još poučiti i učvrstiti. Došao je obećani sv. Duh, koji je u *svemu* poučio apostole, a oni su još tu nadopunu objavili čovječanstvu. I kada je umro i zadnji apostol sv. Ivan, Pavlove riječi pisane Timoteju, zazvučale su u sve vjekove, da je ***konac Božje javne objave*** i da sačuvaju dobro »što im je predano« (I. Tim. 6, 20).

Nešto još o razlici između objave i nadahnuća, te ulivenog zvanja:

I. Pojam nadahnuća[6] je širi od pojma objave. Dok je kod objave samo ona istina objavljena, koja je Bogom očitovana, bila naravna ili nadnaravna, posredno ili neposredno, sv. pisac može da se služi naravnim istinama bez objave, ulivenim znanjem, koje ne pretpostavlja objave, studiranjem naravnih istina i sl., a da su sve te istine nadahnute, nipošto nadnaravno objavljene. Može se služiti i objavljenim istinama, pa tako objava može biti vezana uz nadahnuće, ali ne mora.

Uzme li se objava — kao auktoritativni Božji govor, onda je nadahnuta knjiga za vjernike, kojima je upravljena: objava. Za sv. pisca, ako je svijestan auktoritativnoga Božjeg govora, štogod piše, mora usvojiti kao objavljeno. Ako nije svijestan, onda niti ne spoznaje nadahnuće kao objavu, nego je samo svijestan nadahnuća. (Tromp). Dakle nije svako nadahnuće objava, a ni obratno.

II. U objavi je formalni objekt uvijek Božji auktoritet. Kod ulivenog znanja je formalni objekt: nadnaravno spoznavanje unutrašnjih razloga same dobivene istine. Štaviše onaj, koji dobije uliveno znanje, ne mora biti svijestan nadnaravnog prosvijetljenja, dok u objavi mora biti potpuna svijest, da je Bog govorio i da dotični samo radi toga usvaja činom vjere objavljenu istinu.

B. *Srpsko-pravoslavna nauka.*

Objasnivši tako pojam Božje objave u katoličkoj, prijeđimo da vidimo, kako ga objašnjuju u srpsko-pravoslavnoj teologiji .Njihovi teolozi nazivlju objavu konstantno: *»otkrivenje«*, samo prof. dr. Josić je nazivlje: *»otkrovenje«*. Djela u kojima se izlaže nauka o objavi jesu:

1. Miloš Parenta: *Apologetika,* udžbenik za bogoslovije, Srem. Karlovci 1927.

2. Jeromonah dr. Justin Popović: *Dogmatika pravoslavne crkve,* Beograd 1932.

3. E. M. Veselinović: *Dogmatika pravoslavne crkve* — knj. I. Beograd 1912.

4) Dr. Radivoj Josić: a) *Religija uma i religija otkrovenja,* Beograd 1925; b) *Prikaz* M. Parentine Apologetike, *»Bogoslovlje«,* organ prav. bog. fakulteta u Beogradu, god. 3. br. 1. 1928. str. 65—78.

5. Sava Teodorović: *Pravoslavna dogmatika* (sa apologetskim razjašnjenjem) Sr. Karlovci 1917.

6. Ljubomir M. Rajić: *Dogmatika* (kratka apologetika i dogmatika prav. crkve).

Ova dva posljednja su udžbenici za srednje škole.

---

[6] S. Tromp S. J.: De sacrae Scripturae inspiratione, Romae 1932, str. 55. i 67.

Jedini je od navedenih autora *Miloš Parenta* u svojoj Apologetici (str. 262—308) obradio čitavo pitanje objave. Na 7 stranica objašnjava sam pojam.

Dr. Josić daje poraznu kritiku toga djela:[7] »Ona je jedan vrlo vešto izvedeni plagijat; ona je izvod, prepis i prerada dve-tri strane apologetske sisteme«. Čudi se dr. Josić, »kako se ova Apologetika mogla i zvanično odobriti...«, ali jer je ona zaista »zvanično« ododbrena, jer »Sveti Arhijerejski Sinod Srpske Pravoslavne Crkve izvoleo je pod Sin. Br. 1041/ Zap. 640 od 18/31 maja 1927 god. odlučiti da smatra i odobrava Apologetiku g. Miloša Parente kao udžbenik u Bogoslovijama«, to mi smijemo iznesenu nauku posmatrati kao »zvaničnu« srp. prav. theologije.

Usporedi li se traktat o objavi sa istim traktatom u Hettingerovoj apologetici, vidi se jasno, da se obilno poslužio tim velikim teologom. Samo su to krnji isječci, koji ne pružaju ispravnu Hettingerovu *katoličku* nauku.

Dok Hettinger daje točnu definiciju objave katoličke teologije (str. 129—134), označivši sve njezine oznake, M. Parenta definira objavu ovako: »Božje otkrivenje neposredno je Božje saopćavanje ljudima Božanskih istina i činjenica, koje oni samim silama svoga uma ne bi mogli upoznati, ili ih bar ne bi mogli pravilno i jasno upoznati...«

Iz te definicije bi slijedilo, da je Božja Objava:

a) samo neposredna, (ako riječ »neposredan« nema značenje »izravan«);

b) da sadrži nadnaravnih, donekle i naravnih istina.

Ipak nam se čini, da M. Parenta isključuje objavu naravnih istina. Kaže na str. 281: »Nema li u nekom učenju koje se iskazuje kao otkrivenje, nadprirodnih elemenata, koji se ne mogu razumom dokučiti, ili saopćavaju li se u njemu *obična znanja, koja čovek može da upozna svojim prirodnim silama,* tad *takvo* učenje *nije Božje otkrivenje.* Otkrivenje treba da unese nove, čovečjem umu nepristupne elemente..., koji treba da se nalaze iznad zakona uzročnosti . . . ne sme biti ni prosto ponavljanje . . . već otkrivenih elemenata«.

Ne isključuje li se jasno nadprirodnu objavu naravnih istina?

U prvoj glavi poslanice Rimljanima objavljuje Bog da čovjek ima:

a) spoznajnu moć i da ona djeluje; b) da se to zbiva naravnom silom razuma iz spoznaje stvorenja; c) da je objekt te spoznaje: osobni Bog, njegovo veličanstvo i vječna sila; d) da je to jasna i sigurna spoznaja, jer su svi ljudi — pogani, ne izabrani narod, koji je dionik objave — odgovorni za svoje zablude i »nemaju izgovora«.

---

[7] »Bogoslovlje« 1928. sv. 1, str. 67.

To sve dokazuje, da čovjek može do stanovitih granica imati jasnu i pravilnu naravnu spoznaju o Bogu. Neumjesno bi bilo pitati: pa kad čovjek sigurno dolazi do naravnih istina, zašto da se objavljuju? Takove je naravne istine Bog doista objavljivao na pr. svoju opstojnost, svemogućnost, osobnost, potpunu savršenost, a do svih tih spoznaja čovjek dolazi i naravnim putem. Dakle objava sadrži ne samo nadnaravne nego i naravnih istina (Vidi kojigod traktat: de Deo uno!). S druge strane je jasno, što priznaje izvan definicije i M. Parenta: da se Bog objavljivao i posredno. Dakle otkrivenje nije samo neposredno objavljivanje i samo nadnaravnih istina, a može se i opetovati. Zar je Krist jedanput objavljivao da je On Bog, bilo izravno ili neizravno? (Iv. 5, 17—25; 10, 15, 31, 38; 16, 15.)

Nigdje P. ne govori jasno o formalnom objektu vjere. Kad Bog nešto objavljuje, bile to istine naravnoga ili nadnaravnog reda, uvijek je razlog usvajanja: Božji auktoritet. Zato mu je i nejasna razlika između objave i nadahnuća. Hettinger sa svima katol. teolozima tvrdi, da je pojam nadahnuća *širi* od pojma objave. M. Parenta obratno: »Pojam *otkrivenja širi* je od pojma nadahnuća«. Zašto? Zato, što nadahnuće pretpostavlja otkrivenje »da bi onaj koji je nadahnut mogao jasno pojmiti, i pravilno izraziti ono, što je već otkriveno«. Dakle ono se zbiva u krugu objave, što ne odgovara pojmu nadahnuća, koje može biti i o neobjavljenim istinama. Izgleda da je nadahnuće po M. Parenti samo neposredna unutrašnja Božja objava. Tada je zaista pojam otkrivenja širi od pojma nadahnuća, ali Božja objava i Božje nadahnuće su dva *različita* pojma!

Čini se, da se formalni objekt objave i negira. »Prirodno otkrivenje sprema u čovečjem duhu... put nadprirodnom otkrivenju. Zbog te pripreme čovek, čovečanstvo sposobni su, da usvoje natprirodno otkrivenje«. To je krivo. Zadnji razlog usvojenja je auktoritativni Božji govor, a da čovjek može usvojiti ono, što Bog izriče, potrebna mu je pomoć Božja (milost). To je nadravni red u kojem čovječji duh po svojim naravnim silama ne može baš ništa i ne sprema nikako put nadnaravnom redu. To je ona Božja sila, kojom je čovječji duh »prosvećen i osnažen« o kojoj govori M. Pareta, samo to valja postaviti na svoje mjesto.

Da je uočen formalni objekt Božje objave, ne bi došlo do izjednačenja prirodnoga i nadprirodnog reda. »...pa kao što je uopće sve Božje djelovanje u svetu u bitnosti jedno i isto, tako su prirodno i nadprirodno Božje otkrivenje *u bitnosti* jedno i isto otkrivenje, razlikuju se samo *po načinu* ostvarenja«. Posve netočno. Baš taj »način ostvarenja« postavlja bitnu razliku između ta dva reda. Naravni red ostvaruje sama stvorena narav vlastitim silama, na što ima kao tako stvorena prava, a nadnaravni red je elevacija naravnoga u ono, što uopće ne može i na što narav nema prava. Zašto onda u naravnom redu ne gledamo Boga »licem u lice« ili zašto ne može nitko Kristu, »ako ga Otac ne povuče...« kad je

naravni i nadnaravni red »jedno i isto«? Čemu onda uopće pozitivna objektivna objava? Kako se onda može usvojiti objava nedokučivih istina? Ako su naravni i nadnaravni red »jedno i isto«, odakle razlika između dokučivih i nedokučivih istina? Ima li u tom izjednačenju misterija? A to nipošto ne niječe g. Miloš Parenta.

Posve je protivno sv. Pismu: »Međutim kad razvitak otkrivenja dosegne svoju punoću, svoje savršenstvo, koje je ostvareno u Isusu Hristu, tad ne može više da bude nikakva drugog otkrivenja u smislu objavljivanja novih religijskih istina i činjenica, koje bi bile namenjene verovanju celog ljudskog roda«. Zar sv. Pavao ne govori o svom evanđelju kao objavi Isusa Krista (Gal. 1, 1; II. Kor. 2, 1 i 7.), što je dobio poslije uzašašća? Šta je »Otkrivenje« sv. Ivana? Zašto Krist obećaje sv. Duha? Ili se to sve zbilo prije Kristova uzašašća?

Pojam objave kod M. Parente je nejasan, nepotpun, a moramo reći i netočan.

2. *Prof. dr. Justin Popović,* docent dogmatike na beogradskom fakultetu, raspravlja o Božjoj Objavi (str. 24—25) samo u toliko, koliko mu objavljena nauka služi kao vrelo dogmatskog materijala. Ne daje definicije, nego govori o vrstama Objave. »Sebe i svoje istine trojično Božanstvo je otkrilo ljudima« (materijalni objekt). ».. . »Ovo otkrivenje Bog je vršio postupno kroz svete starozavetne Patrijarhe i Proroke, da ga najzad u potpunosti i objavi i završi (?) Sinom svojim jedinorođenim Gospodom našim Isusom Hristom« (posredna i neposredna Objava — Bog prorocima, oni drugima). «Ova Božja premudrost večna beskrajna, nadumna, mogla je biti saopštena ljudima, samo neposrednim otkrivenjem Božjim«. Držimo, da riječ »neposrednim« nema to značenje da isključi posrednu objavu, koju jasno ističe prije, nego znači »izravno« — u koliko se sam Bog udostojao lično govoriti, jer ta Božja premudrost je »ne samo saopštena rečima već i pokazana ovaploćena u bogovječanskoj ličnosti Gospoda Isusa«.

Ne znamo, što misli dr. Popović podrobnije o materijalnom objektu, izvanjoj i unutarnjoj objavi i napokon o samom činu objave, da li je on *auktoritativni Božji govor ili što drugo.* Držimo, da je baš u dogmatici bilo važno podvući formalni objekt objave i istaknuti: zašto i kako se usvaja objavljena istina. Iz zadnjih riječi — u koliko se Božja premudrost javlja kao »ovaploćena u bogočovečanskoj ličnosti Gospoda Isusa Hrista« — ne izgleda jasna razlika između utjelovljenja i objave. Da se Kristom završuje javna objava, ne možemo usvojiti radi nepobitnih razloga, koje smo naveli kod M. Parente.

3. Najtočnije ,što se tiče nekih oznaka objave, se izražava u svojoj dogmatici (str. 17—19) *S. M. Veselinović,* bivši rektor beogradske bogoslovije. »Otkrivenje se može definisati kao akt kroz

koji sam Bog objavljuje čoveku istine vere, do kojih čovek nikad ne bi došao svojim razumom«. Dobra definicija nadnaravne Objave obzirom na materijalni nadnaravni objekt po biti. Posve isključuje protestantsko i modernističko naziranje o objavi i osuđuje ga; Boga zove ne samo »Darodavcem istine« nego i »Učiteljem istine«, koji govori razumnom stvorenju.

Jasno određuje i formalni objekt objavljenih istina, jer ih primamo radi Učitelja, jer ih »otkriva čoveku sami Bog i otkriva ih tako, da bi se čovek jasno ubedio, da objavljene istine nisu od čovekova razuma nego od Boga, i da prema tome stoje iznad našega razumnog shvatanja«. Dakle i on eliminira objavu naravnih istina. Malo je teže s tim složiti ove riječi o poimanju objavljenih istina: »... da nije Boga — Učitelja istine mi ne bi mogli pojmiti ni samu istinu, što se Otkrivenjem daje«. Prije veli, da su one »iznad našega razumnog shvatanja«, a sad, da ih možemo shvatiti. Da se usvajaju kao materijalni objekt objave istine naravnoga i nadnaravnog reda — što se mora — moglo bi se to aplicirati na istine o Bogu u naravnom redu. Za te istine — (str. 175) — razum nema dovoljne snage, pa mu je zato potrebna apsolutno — (ne moralno, kao u katoličkoj nauci) objava i kao objavljene ih razum tek usvaja. Nadnaravne istine ostaju tajne, i poslije objavljenja, a spoznaje se samo njihova opstojnost, pa se prema tomu to primanje istina bez točne razlike materijalnoga objekta ne smije i ne može pridati naprosto: objavljenim istinama. Timviše, što autor sam usvaja tajne: »Otkrivenje je objava tajana«. A i tajne valja razlikovati u pravom i prenesenom smislu.

Držimo da je kod Veselinovića jasno preciziran i odlučen naravni red od nadnaravnog, da je solidnija filozofska obradba naravne spoznaje o Bogu (str. 156—166), osnovana na poredbi s onim, što je objavljeno o toj objavi, ne bi se objava ograničila samo na nadnaravne istine po biti. Nije ni čudo, kad kaže i za prirodu da je ona »neposredna objava« (str. 187).

Niječe dakle nadnaravnu objavu naravnih istina, ništa ne govori o unutrašnjoj i izvanjoj objavi, što se tiče svrhe ne spominje privatnu objavu, dok o javnoj sudi: »Otkrivenje se Hristom i njegovim apostolima završilo, a silaskom sv. Duha na apostole postiglo svoju kulminaciju« Sv. Pavlu je objavljeno poslije Duhova. Držimo, da to ne bi zanijekao i da gornjim riječima nije zanijekao, premda nije jasno, što znači ta kulminacija. Ako znači: završetak — krivo je.

Nije jasan pojam objave i nadahnuća. Čas je nadahnuće samo pisano otkrivenje, dakle uže opsegom, čas otkrivenje oblik nadahnuća, šire opsegom.

4. *Dr. Josić,* profesor apologetike na beogradskom bogoslovskom fakultetu, daje dosta neodređenu definiciju objave. Objavljene istine je Bog »predao ili saopštio čovečanstvu neposrednim

i naročitim svojim aktom«.[8] Ipak iz svih oznaka, koje on obrađuje i koje sačinjavaju pojam objave, dosta je bliz našem poimanju — pogledom na diobu, manje na formuliranje.

Razlikuje: a) prirodno i nadprirodno otkrivenje; b) nadprirodno kao: posredno i neposredno; c) neposredno: unutrašnje i izvanje; d) materijalni objekt (naravne i nadnaravne istine) i formalni objekt (slabije).

a) »Prirodno otkrovenje« je provjeravanje religijske istine »na osnovu posmatranja samoga sebe i posmatranja prirode shvatajući prirodu kao manifestaciju Boga«. »Religija prirodna zasnovana na prirodnom otkrovenju Božjem je u strogom smislu reči samo slabi korelat religije otkrovenja [religije nadprirodnog otkrovenja Boga] i javlja se kao pokušaj razumnog opravdanja religije otkrovenja [sv. Otkrovenja]. U tom se [ona religija prirodnog otkrovenja] i razlikuje od tzv. religije uma... koja se nezavisno od religije otkrovenja (kao »nova religija«) javlja«.

»Pokušaj razumnog opravdanja religije otkrovenja« je samo razumno djelovanje, sistematsko analiziranje i obrađivanje oktrivenih istina da naša vjera postane »obsequium rationabile«. Nipošto se u tom i takovom djelovanju uma ne sastoji prirodna religija, a niti »prirodno otkrivenje«.

Prirodno otkrivenje ili naravna objava je ona[9] »kojom Bog po stvorenim stvarima (kao objektivni princip) a pomoću naravnih sila ljudske duše (kao subjektivni princip) objavljuje istine«.

Ta je definicija u teologiji izgrađena na temelju sadržanog materijala u prvoj glavi poslanice Rimljana. Ako dakle čovjek može da spozna stanovite istine o Bogu, i to sigurnom i jasnom spoznajom, (jer ako pogriješi odgovoran je), što je objavljeno, onda je moguća naravna religija, i prirodno otkrivenje (u aktivnom i pasivnom značenju), koje nema s objavom ništa zajedničkoga. Posve je drugo pitanje: je li čovjek de facto sposoban — radi raznih poteškoća — da ostvari naravnu religiju? S tim je u vezi: moralna nužnost objave.

Čini se, da je dr. Josić u tom nejasan radi pobijanja religije uma (str. 29), koju formulira kao iznašašće filozofa. Dobro pobija tu religiju, koja apsolutno ne zaslužuje »ime religije« (str. 13) i pokazuje kako ljudi, kad odbacuju metafizička načela, zapadaju u pretjerani racionalizam, sentimentalni agnosticizam, sterilni panteizam ili neracionalni ateizam, pa s pravom takovu religiju uma nazivlje »apsurdom i monstrumom« (str. 26) za intelektauaca. Ali treba razlikovati religiju stanovitog filozofa i religiju stanovitoga filozofskog sistema, koja je rezultat neosnovanih i proizvoljnih premisa, te naravnu religiju, koja je rezultat zdrave i prirodne umne sposobnosti i djelatnosti čovjeka.

---

[8] Dr. Josić: Religija uma i religija otkrovenja, str. 34—38.

[9] Pohl: n. dj. str. 269

Razlikuje li se prema tomu: religija uma, kao produkt zdravog razuma, od religije uma kao produkta nekog filozofa ili filozofskog sistema, onda moramo — a to je i objavljeno — usvojiti da može postojati religija uma ili naravna religija. Ona je u objektivnom smislu: skup istina, koje naravnim putem stičemo o Bogu, iz kojih onda rezultiraju stanovite dužnosti prema Bogu — izvanje i unutrašnje štovanje Boga (što se poganima, a koji nisu bili dionici revelacije, naročito upisuje u grijeh), te dužnosti prema sebi i bližnjemu. Tako naravna religija naravnim načinom sputava u čovjeku sve ono neuredno, što je posljedica istočnog grijeha.

Dr. Josić u svom prikazu M. Parentine Apologetike pobija tvrdnju M. Parente, da nadnaravna objava sadrži samo nedokučive istine i kaže:[10] »Članovi starozavetne Crkve (osim proroka) . . . znali su samo za istine, koje su inače i prirodnim putem dostupne razumu. Pa zar staro-zavetno otkrivenje, zar na pr. Sinajski Dekalog nije Božje otkrivenje?« Po toj tvrdnji bi Dr. J. morao usvojiti mogućnost naravne religije — kao prave religije. Jer što su te istine, koje su posjedovali »članovi starozavetne Crkve«, »koje su inače i prirodnim putem dostupne razumu«? To su naravne istine dekalogom objavljene, jer je nemoguće da je Izrael u tom bludio, kad Bog, objavljuje, da su i pogani krivi što su zapali u mnogoboštvo i njegove posljedice. Ako je ta religija (koju su prije imali naravnim putem po Dr. Josiću) objavljena što priznaje Dr. J., dekalogom, znači: 1) da su Izraelci imali prije dekaloga ispravnu naravnu religiju, »istine prirodnim putem dostupne razumu«, koje sačinjavaju naravnu religiju. (Mi ne tvrdimo za Izraelce, da su imali *samo* naravnu religiju.)

2) da naravna religija *može* postojati (drugo je pitanje: da li je postojala i da li postoji?), ali nipošto kao »pokušaj razumnog opravdanja otkrivenja« — i to ni u širem smislu, kamo li u »strogom smislu reči« nego kao prava religija.[11]

Neispravno je da su Izraelci prije dekaloga posjedovali samo istine »dostupne razumu«. Zar Izraelci nisu ništa znali — usmenom predajom o onom, što je Bog govorio i činio u protoevanđelju? Zar nisu znali svi za obećanog Mesiju? Zar je obećanje Mesije naravna istina?

---

[10] »Bogoslovlje« str. 77.

[11] Htjeli smo samo pokazati, da bi Dr. J. po svojoj izjavi morao drukčije formulirati naravnu religiju i da bi je morao opet po svojoj izjavi priznati kod Izraelaca. Označivši oznake nar. religije, nipošto ne tvrdimo, da je nar. religija kao takova ikada postojala, niti da može u današnjem položaju ljudstva postojati. Faktično samo objavljena vjera nosi sve oznake prave religije. Valja to istaknuti [objavljenu vjeru] radi naturalizma i racionalizma, a mogućnost nar. religije radi supernaturalizma, tradicionalizma i protestantizma. Hettinger: n. dj. str. 127—128.

b) Natprirodna objava je: 1. *posredna,* najobičniji način otkrivenja saopštavanja istine ljudima od strane Boga. Ono biva posredstvom izvesnih ličnosti koje Bog bira . . . i preko njih se čovečanstvu objavljuje«.

2. *Neposredna:* »sam akt objavljivanja izvesnih ideja, istina organu otkrovenja«.

c) Ta pak neposredna objava se opet dijeli na:

1. *unutrašnju,* koja je »neposredno dejstvo Boga na čovekove duhovne sile tako, da dotični medium otkrovenja bez ikakvih spoljnih čulnih znakova, dolazi do saznanja i *evidencije* izvesne istine. Ovo unutarnje otkrovenje još drugačije se zove inspiracijom«.

Iz navedenog pobijanja M. Parente dr. Josić pokazuje, da usvaja objavu i naravnih istina. I ta definicija neposredne unutrašnje objave može se primjeniti samo na takove istine, nipošto na istine nadnaravnoga reda — mysteria proprie dicta. O kakovoj se evidenciji može govoriti kod nadnaravne istine presv. Trojstva? Evidencija istine je bitno poznavanje stvari. Intelekat u tom slučaju tako dobro spoznaje stvar, da mu je evidentno: stvar je takova i ne može biti drukčija. Misteriji u strogom smislu su objekt Božjega intelekta, a ljudski intelekat doznaje objavom samo njihovu *opstojnost* i ništa više.

Netočno je naprosto izjednačiti inspiraciju sa otkrivenjem.

2. *izvanju* — spoljnu, koja »je dejstvo Božje na duh čovekov preko njegovih čula... Objavljivanje kakove religijske istine simboličkim znacima artikulisanim rečima, kakvim izvanrednim događajima itd.«

d) *Materijalni objekt* sačinjavaju naravne (dekalog!) — premda je u tom dosta nejasnoće — i nadnaravne istine.

e) *Formalni objekt* je sadržan u tvrđenju, da je religija otkrovenja »apsolutnog auktoriteta« (str. 33), taj auktoritet drži osoba Krista — dakle sam Bog. Ipak bi željeli više jasnoće. »,.. jedina garancija da ona (religija otkrovenja) nije produkt čovečjeg duha, jeste ličnost Isusa Hrista (str. 32). Netočno! Šta je onda garancija starozavjetne »religije otkrovenja«? Tamo još nema Krista. Božji auktoritet je garancija. Mi nipošto ne umanjujemo uzvišenu osobu našega Spasitelja, samo nastojimo preciznije izraziti istinu.

Da je izraženiji formalni objekt objave, ne bi bio dr. Josiću najjači razlog, zašto valja odbaciti protestantski subjektivizam i religiozno čuvstvo kao kriterije objave: bezbrojne sekte, novi proroci, subjektivne zablude, nego bi bio zadnji razlog Božji auktoritet. Sve je to skupa lažno i izmišljeno radi nejasnoga i zabačenoga formalnog objekta u javnoj objavi, koja sačinjava većinu objavljenih istina i koje su povjerene katoličkoj Crkvi na čuvanje i tumačenje. To nepogrešivo Učiteljstvo je također objavljeno i ono djeluje pod izravnim Božjim djelovanjem, jer »ja sam s vama do svršetka svijeta«. Dabome da onaj bludi,

koji ne pozna Božjeg auktoriteta, a ne može ga poznati, ako ne pozna i ne usvaja auktoritet nepogrešivog Učiteljstva. Odbija taj auktoritet, jer sebe postavlja normom i kriterijem usvajanja, a ne one, koje Bog određuje. Subjektivizam je odviše nepouzdan kompas!

Nazrijevamo formalni objekt u ovim riječima: »...usvajanje otkrovenja (St. N. Zavjet) . . . je akt vere«. Dakle radi Božjeg auktoriteta. »Ali ne akt proste i slepe vere . . . već akt žive vere kao produkta celokupne naše žive unutarnjosti« (str. 38). Vjera nije produkt same naše unutarnjosti, nego produkt milosti Božje, a naše unutarnjosti, u koliko je ona uzdignuta milošću u nadnaravni red. Možda se ta »celokupna živa unutarnjost« i misli u pravcu milosti!? Ne govori ništa o privatnoj objavi, javnu formulira pobijajući M. Parentu, dobro.

5. *S. Teodorović* (str. 11—12) daje krivu definiciju objave: »Božje otkrivenje je sve ono, što je sam Bog otkrio ljudima o Sebi, o svome suštastvu i odnošaju prema svetu i čoveku, da bi ljudi mogli kao što treba u Njega verovati, poštovati i ljubiti Ga radi svoga spasenja«. Niti je to nominalna, niti realna definicija objave, nego dio njenoga materijalnog objekta i svrha.

»No pošto svi ljudi po svojoj slabosti nisu mogli neposredno od Boga primiti, niti kao što treba razumeti to Božje otkrivenje, izabrao je Bog naročite vesnike svoje volje«. To je neposredna i posredna objava. Tko su ti »naročiti vesnici«? Zar nisu osim Krista i proroci i apostoli? Zar oni nisu bili slabi? Ako je Bog mogao njih uzdići da mogu »kao što treba razumeti to Božje otkrivenje«, zašto ne bi mogli i svi drugi biti uzdignuti? Ta slabost ljudska nije dakle nikakav razlog posredne Božje objave.[12] S. Teodorović usvaja kao formalni objekt Božji auktoritet (str. 15), pa je zato gornji navod mogao stilizirati posve drugačije, i stvarno ispravno. Taj izbor nije uvjetovan sa strane ljudske. Bog bira i može izabrati ***koga hoće.***

Kad govori o potrebi objave, ne pokazuje jasno da materijalni objekt mogu biti naravne i nadnaravne istine (str. 12—14). Čini se, da to usvaja.

6. *Ljubomir Rajić* u svojoj Dogmatici (str. 321) govori samo o potrebi objave, jer: »...čovek nije u stanju da svojim sobstvenim silama postigne istinu« — što je vrlo neodređeno, u stanovitom smislu i krivo.



Kako se vidi iz čitavog razlaganja, srp.-prav. teologija je zapala u neki pretjerani supernaturalizam, ne razlikujući točno, što čovjek može naravnim silama, a što ne može. Tako je stradalo strogo dijeljenje naravnog i nadnaravnog reda, a prema tome su dabome nejasni ili netočni pojedini elementi objave. Naročito je ne-

[12] Vidi: C. G. I. c. 154.

jasan njen formalni objekt, koji je toliko važan i koji bi baš u tom naglašavanju supernaturalizma morao doći do izražaja. Radi toga nema ni jasne definicije — osim možda kod Veselinovića — jer baš formalni objekt, Božji auktoritet je kao neki korektor, koji čovjeku postavlja ogradu njegova katkad presmionog nastojanja, da zna, da »niti je onaj što koji sadi, niti onaj koji zalijeva, nego Bog koji daje te raste« (I. Kor. 3, 7). S druge strane da ga potiče da ne sustane. da ne čeka sve od Boga, nego treba da prione sam, da razvije svoju umnu sposobnost, da se svaki razum zarobi za pokornost Kristu (II. Kor. 10, 5) i da upozna Krista, jer je u toj spoznaji vječni život. Dakle srednji put između pretjeranog supernaturalizma i strogog racionalizma.

Bog govori — čovjeku.

Srpsko-pravoslavni teolozi pretpostavljaju mogućnost objave, a što je o tom napisano (na pr. M. Parenta, str. 279—280) ispravno je. Više je pisano o potrebi objave — njenoj dužnosti. To je u vezi s materijalnim objektom objave. Svakako je simpatična borba protiv racionalizma i nastojanje da se učvrsti nadnaravna vjera. Do kojih rezultata dolaze u tom predmetu — pokazat ćemo u slijedećem poglavlju.



Uznesenja u Starom Zavjetu.

(Prilog proučavanju starozavjetne eshatologije)

Dr. Rudolf Schütz.

Eshatološka pitanja u knjigama Staroga Zavjeta spadaju među najzanimljivija ali i najteža pitanja što ih uopće ima na području bibličkog studija. Pitanja su to zamršena, jer nam je o njima relativno malo objavljeno, a osim toga slabo je i taj materijal obrađen. Osobito s katoličke strane. Jednostavnije je dakako projicirati na Stari Zavjet eshatološke pojmove Novoga Zavjeta. Osim nekih enciklopedijskih članaka, jedva se može spomenuti Atzberger[1] i u najnovije vrijeme Nötscher.[2] Nije nam poznato, da li je dosada što napisano o tom problemu na hrvatskom jeziku.

Eshatološki je problem Staroga Zavjeta višestruk. Dolazi tu u obzir sva antropologija, pojam smrti, podaci o sudu, općem i posebnom, ukoliko ga pozna Stari Zavjet, vjera u uskrsnuće, sa svim ostalim pitanjima, koja su s ovima nužno u vezi. U ovom prikazu želimo iznijeti samo nekoliko mjesta iz sv. Pisma Staroga Zavjeta, — ima ih svega pet, — u kojima se očituje najviši stepen, do koga su Izraelci došli u svojim eshatološkim pojmovima.

Ti su slučajevi prilično disparatni, ali ih veže međusobno jedan glagol sa specifičnim eshatološkim značenjem. To je hebrejski glagol *lâqach*. Po sebi znači: uzeti, prihvatiti. U eshatološkom značenju: uzeti s ovoga svijeta, po svoj prilici k Bogu, kako ćemo vidjeti iz dolje navedenih tekstova.

U obzir dolaze dvije zgode iz povjesnih knjiga, dva psalma i jedno mjesto iz knjige Mudrosti.

---

[1] L. Atzberger, Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testamente, Freiburg, 1890. U toj se knjizi danas mora već mnogo toga ispraviti.

[2] Osobito je uspjelo njegovo djelo Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglauben, Würzburg, 1926.

I

Nakon pada prvih ljudi osuđen je sav ljudski rod na smrt. (Gen. 3, 19). U Genezi se redom pripovijeda o smrti pojedinih ljudi. Kain je ubio Abela, a drugi su umirali kako koji. Podaci o životu, kojim duša živi na drugom svijetu, dosta su mršavi u prvim knjigama Staroga Zavjeta. Vidimo otprilike, da svi ljudi bez razlike moraju sići u šeol.[3] Ondje je tamno,[4] neugodno. Provodi se tek neki polovični život, tako da sjene u šeolu tek vegetiraju.[5] Revelacija je bila u tom pogledu vrlo škrta, a i ono, što je objavljeno, ne služi na utjehu ljudima. Sve je međutim bilo u skladu s Božjom pravednošću, jer ljudi u istočnom grijehu prije otkupljenja nijesu mogli drugo ništa ni očekivati.

Takvo je bilo opće stanje. No uza sve to već na početku Staroga Zavjeta nailazimo na izvanrednu jednu zgodu, koja pokazuje, da može biti izuzetaka nesamo od šeola, nego i od same smrti. Radi se o Henohu. Peto poglavlje Geneze donosi genealošku listu ljudi od Adama do Noe. Imamo tu ukratko imena glavnih poglavica obitelji, godine njihova života i kod svakoga ime sina prvijenca. Na koncu svake ove pojedine biografske bilješke čitamo uvijek jednaki zaključak: *et mortuus est, wayyâmot.* Međutim biografska bilješka o Henohu u tome je različna. Već 5,22 Mojsije naglašuje, da je Henoh živi po volji Božjoj. Doslovno: *ambulabat cum Deo.* Nakon što je u v. 23. iznio broj njegovih godina, nastavlja pisac u v. 24: Henoh je živio po volji Božjoj i nestade ga, jer ga uze Bog. Iza toga dolazi bilješka o Metušelahu, pa o Lamehu. No ove se dvije bilješke opet završuju istim onim *wayyâmot.* Pisac Geneze podvukao je prema tome s posebnom nekom nakanom izvanredni eshatološki udes Henohov.

Dvije činjenice zavrijeđuju ovdje posebnu pažnju. Prije svega očito je, da Henoh nije umro. Njega je smrt mimoišla, a to je bez sumnje nešto izvanredno, ako se uzme u obzir, da je sav ljudski rod bio osuđen na smrt i da su svi ljudi *de facto* umirali. Našlo se doduše egzegeta, koji su ovo mjesto tumačili tako, što su pretpostavljali, da je Henoh umro blagom nekom smrću. To bi mu tobože bila nagrada za njegov dobar život. Međutim takvi tumači zaboravljaju, da rana smrt nije u ono doba nikako za Izraelce mogla značiti nagradu.[6]

Druga činjenica, koja se mora ovdje naglasiti, je ta, što je Henoha uzeo Bog. Pisac Geneze ovako to izražava: *kî lâqach 'otò 'elohîm.* To je prvi slučaj, gdje se *lâqach* upotrebljava u eshato-

[3] Gen. 37, 35.
[4] Ps. 143, 3; Job. 10, 21.
[5] Ps. 88, 11; Prov. 9, 18.
[6] Cf Atzberger, op. cit., p. 28., bilješka 1.

loškom smislu. Poslije će se to još nekoliko puta ponoviti, ali najprije u izvanrednim slučajevima.[7]

Ne veli se doduše ovdje, kuda je Bog odnio Henoha, ali nema nikakve sumnje, da ga je uzeo k sebi. To potvrđuju i kasniji nadahnuti pisci, koji spominju Henoha. Tako na pr. veli za njega Isus sin Sirahov (44, 16): »Henoh se svidio Bogu i zato je bio uzet«.[8] Kao motiv tome uzeću navodi se, da se Henoh svidio Bogu. Naravno je, da razumno biće uzima k sebi ono, što mu se sviđa. Slično se izražava o Henohu i pisac poslanice Židovima: »Vjerom bi Henoh uzet, da ne vidi smrti, i ne nađe se, jer ga Bog uze. Jer prije nego ga uze, dobi svjedočanstvo, da je ugodio Bogu«.

Iz Henohova se slučaja vidi, kako je Bog već na pragu Starog Zavjeta dopustio da se dogodi krupan jedan izuzetak od zakona smrti i šeola. Teško da su međutim čitatelji Geneze u prvo vrijeme odavde zaključivali na blažen život poslije smrti za sve pravednike bez razlike, a još manje na uskrsnuće tijela. Henohov je slučaj bio previše izvanredan. Tko bi se bio usudio usporediti s velikim patrijarhom? No pobožni Židovi mogli su uvijek iz toga događaja zaključiti barem to, da svi ljudi nužno ipak ne moraju sići u šeol. Poslije, kad je eshatološka nauka u Židova već bila potpunija, oni su se spontano vraćali Henohovom slučaju, da u njemu gledaju tip čovjeka, koji je postigao blaženstvo uz Boga.

Sličan eshatološki udes kao Henoh imao je i prorok Ilija. I on je bio uzet sa zemlje s dušom i tijelom. Prema tome nije ni on okusio smrti. O njegovom uznesenju imademo osim toga mnogo opširniji izvještaj, nego što je bio za Henoha, i iz toga izvještaja možemo izvući više dragocjenih podataka o eshatološkom značenju glagola *lâqach*. Cf. 4 Reg. 2.

U opisu, što nam ga je ostavio o ovoj zgodi pisac knjige Kraljeva, vidimo prije svega, da uznesenje Ilijino nije došlo iznenada. Barem ne u tom smislu, da Ilija ne bi bio znao za nj unapred. Štoviše i Elisej, njegov pratilac, znao je odnekuda, što će se dogoditi. Zato svakako hoće da ga prati, bilo kuda se uputio. Ovo njihovo predznanje opet dokazuje, da su živjeli u većoj intimnosti s Bogom. Ilija međutim baš kao da hoće, da njegovom uznesenju ne bude nikakvih svjedoka. Doznali su unapred za to uznesenje i »proročki sinovi« u Betelu i Jerihonu. Ne znamo otkuda, jer opis je uza svu svoju relativnu duljinu ipak nepotpun. Svakako su oni o tom uznesenju bili nesavršeno upućeni, kako ćemo odmah vidjeti.

---

[7] Ova upotreba korena l â q a c h ne susreće se samo u Bibliji. U Gilgamešovom eposu (XI, 205) upotrebljava se paralelni glagol l i q û, kad se govori o tome, kako su bogovi prenijeli na izvore rijeka glavnog junaka potopa.

[8] Vulgata malo parafrazira: H e n o c h p l a c u i t D e o e t t r a n s l a t u s e s t i n p a r a d i s u m.

Onoga dakle dana, kad je Bog htio Iliju da uznese na nebo u vihoru, krenuo je prorok zajedno s Elisejem iz Gilgala prema Betelu. Tu je stanovala oveća grupa »proročkih sinova«. Ilija je možda došao da se s njima oprosti. Ovi potajno pitaju Eliseja, da li znade, da će njegov gospodar biti još danas uzet od njega. Elisej veli, da zna, ali im nalaže, da šute. Možda se bojao, da ga Ilija ne bi odbio od sebe, kad bi doznao, što sve znadu »proročki sinovi« i on Elisej sâm.

Nakon toga odlaze u Jerihon u sličnim okolnostima. Tu ih opet dočekaju »proročki sinovi« i stavljaju Eliseju isto pitanje. Dobivaju također isti odgovor. Za nas je od značenja to, da su »proročki sinovi« i u Betelu i u Jerihonu upotrijebili glagol ***lâqach*** za Ilijino skoro uzeće. Služe se participom ***qal: loqeach,*** jer ***actio est jam imminens,*** pa se smatra, kao da se već zbiva. Takva se glagolska forma upotrebljava onda, kad je onaj, koji govori, posve siguran, da će se govoreno i dogoditi.

Oba proroka siđoše nato prema Jordanu. Pedeset »proročkih sinova« pratilo ih je izdaleka. Ilija uzme[9] svoj plašt, smota ga, udari s njime po površini Jordana i tako rastavi vodu, da su obojica prešla po suhu. Ilija već ne brani Eliseju, da ga prati. Valjda je vidio, da je to uzalud, jer mu je učenik tako prionuo uz njega. Na drugoj strani Jordana zašli su jamačno među šikarje i tamo je Ilija zapitao Eliseja, kakvu baštinu želi da primi od njega: »Išti, što hoćeš da ti učinim, dokle se nijesam uzeo od tebe!«[10] Sam Tesbićanin (v. 9) upotrebljava za svoje uzeće glagol lâqach, u perfektu ***nifala: 'ellâqach.***

Elisej nije dugo birao. Zatražio je od Ilije, da mu pribavi dvije trećine njegovoga duha, proročkog i čudotvorskog. Traži dvije trećine, jer toliko su od imanja svoga oca obično baštinili sinovi privijenci. Ilija, svijestan svoje velike i izvanredne službe u izraelskom narodu, počeo je sumnjati, da bi se to moglo dogoditi. A možda i nije sasvim nestao u njega onaj njegov pesimizam iz prijašnjih dana, kad se tužio Bogu, da su svi sinovi Izraelovi ostavili Njegov zavjet, a on da je sam ostao pravednik. Cf 3 Reg. 19, 14. Zato odgovara Eliseju: »Zaiskao si tešku stvar. No ako me vidiš, kad se uzmem od tebe. bit će ti tako. Ako li ne vidiš, ne će biti.« Ilija opet uzima glagol ***lâqach,*** particip ***puala: luqqâch.***

To su okolnosti, što su se zbile neposredno prije Ilijina uzeća na nebo. Oba su proroka morala krenuti ranim jutrom iz Gilgala, jer za put preko Betela i Jerihona sve do Jordana trebalo je oko osam do deset sati dobroga hoda. Ilija je već otprije poznat kao dobar pješak. Cf 3 Reg. 18, 46. A Elisej je još bio mlad, pa to putovanje nije za njega bilo previše naporno. Na Jordan su stigli

[9] I tu imamo glagol l â q a c h, ali u običnom smislu: uzeti, prihvatiti.
[10] Prijevod Daničićev.

negdje pred večer, jer se osim putovanja mora računati oko dva sata najmanje zadržavanja kod »proročkih sinova« u Betelu i Jerihonu.

Ilija je dakle uzet u nebo predvečer jednoga proljetnog ili ljetnog dana. Događaj se naime morao zbiti za duljega jednog dana. Još nije bio mrak, jer pedeset »proročkih sinova« izdaleka je promatralo, kako Ilija i Elisej prelaze Jordan. Jamačno su također nešto zamijetili o čudesnom događaju na drugoj obali Jordana, jer idu Eliseju, kad se vraćao, ususret i klanjaju mu se do zemlje. Svakako su vidjeli barem to, da je prešao preko Jordana suhim putem. A za sve je to trebalo još danjeg svijetla.

Ova je okolnost uostalom od manje važnosti za eshatološko značenje Ilijinog uzeća. Mnogo je važniji način, kako je Ilija bio uzet. Između njega i Eliseja najedamput su se pojavila ognjena kola i ognjeni konji. Ilija se brzo na njih uspeo ili ga je možda huka vjetra bacila na ta čudesna kola. Zbilo se to vrlo brzo, što se vidi po tome, da je Ilija u blizini izgubio svoj plašt.[11]

Vozilo, s kojim se Ilija uzdigao u nebo, i glagol, što ga tu upotrebljava nadahnuti pisac, moraju se protumačiti s dvije tri riječi. Pisac je posve uvjeren, da se radilo o kolima i o konjima, ali da su to bila neka ognjena kola i ognjeni konji. Da je o tome sumnjao, bio bi rekao: kao ognjena kola i nešto kao ognjeni konji. Takav se način govora često susreće u sv. Pismu, kad se radi o manje jasnim viđenjima.

Ovdje se radi o posrednoj intervenciji Božjoj, bilo neposrednoj, bilo preko Anđela. U Starom su Zavjetu teofanije često spojene s ognjenim pojavama. Tako u viđenju, što ga je imao Mojsije na Horebu (Ex. 3, 2). U istoj se knjizi veli (24, 17): *Erat autem species gloriae Domini quasi ignis super verticem montis, in conspectu filiorum Israel.* Na temelju ovih povjesnih činjenica i proroci vole da u svojim prikazima okružuju Boga ognjem. Cf Is. 30, 27; Ez. 1, 4. Uz Kerubine spominje se ognjeni mač. Cf Gen. 3, 24.

Zanimljivo je, da se pisac Ilijina uznesenja (v. 1 i 11) nijednom ne služi glagolom *lâqach,* nego *'âlâh,* koji znači uspeti se, uzaći. Kod Ilije bi prema tome bilo zapravo govora o uzašašću na nebo, a ne o uzeću. Nama se čini, da pisac upotrebljava spomenuti glagol zato, što je Ilija uzašao na nebo na poseban način. Ne znamo, kako je to bilo kod Henoha, ali ovdje kod Ilije posve je bilo naravno, da se upotrijebi glagol uzaći. Kad se naime netko vozi kolima, onda

---

[11] Ovaj je bio po svoj prilici od neučinjene kože pokrivene krznom, kad se mogao smotati kao u neki štap i udariti njime površina vode. Cf P. Joüon, Le costume d'Elie et celui de Jean Baptiste, u Biblica, 1935, p. 74—81.

se u običnom govoru smatra kao da je dotična osoba više aktivna nego pasivna u svom pomicanju. To dolazi otuda, što od onoga, koji se vozi ovisi, da li će kola ići. Tako velimo za nekoga: otišao je na kolima, premda su ga kola odvezla, a on je možda bio posve pasivan. I Ilija se vozi na nekim kolima, ali on je bio posvema pasivan. Niti je on ta kola naručio, niti se, kako izgleda, sam na njih uspeo, niti im je mogao odrediti smjera. Teško da mu je bilo potrebno upravljati tim neobičnim konjima. Oni su i previše bili *sui generis*. No uza sve to se moglo kazati, da je Ilija uzašao u kolima na nebo: *et ascendit Elias per turbinem in coelum.*

Jasno je, da pisac nije mogao zaboraviti Ilijine potpune pasivnosti prigodom uzlaska na nebo. To se vidi već u prvom retku ovog poglavlja, gdje čitamo: »I dogodi se, kad je Bog htio uznijeti Iliju na nebo itd.« Za »htio uznijeti« imamo u originalu: *b^e^ha'alôt.* Dolazi od istoga glagola *'âlâh*, samo imamo ovdje infinitiv *hifila,* dok u v. 11 imamo *qal.* Taj se infinitiv *hifila* latinski može najbolje prevesti ovako: *in faciendo Deus ascendere Eliam in coelum.* Ovdje sva inicijativa i izvršenje pripada Bogu.

Nameće se sada pitanje, kamo je dospio Ilija nakon te neobične vožnje. U samom je to tekstu (v. 1 i 11) jasno rečeno: u nebo. Pod nebom se misli stan Božji, jer Židovi nijesu osim šeola nikada poznavali drugog eshatološkog mjesta osim boravka kod Boga. Istina je doduše, da su rijetki došli k Bogu — Ilija je istom drugi, — no ako neki nijesu došli u šeol, morali su doći nužno k Bogu. Boravak u šeolu ili kod Boga dva su kontradiktorna pojma.

Elisej nije niti časka sumnjao o tome, gdje se nalazi njegov gospodar. No »sinovi proročki«, koji su mu se poklonili do zemlje kao nasljedniku velikog Tesbićanina (v. 15), hoće da potraže Iliju. Iz toga se vidi, kako »proročki sinovi« nijesu bili potpuno obaviješteni o značenju Ilijinog uzeća sa zemlje. Mislili su, da je Duh Gospodinov možda bacio Iliju na kakvo brdo ili u kakvu dolinu. Čini se, da je Duh i inače Iliju više puta prenosio na čudesan način iz jednog mjesta na drugo. Cf na pr. 3 Reg. 18, 12. »Proročki sinovi« su mislili, da se sada opet nešto slično dogodilo. No Elisej odbija njihovu uslugu, a kad su oni toliko navalili, dopusti im konačno, jer mu je njihovo moljakanje dosadilo. Tražili su ga posvuda tri puna dana, ali bez ikakva uspjeha. Elisej (v. 18) ih je primio jamačno slavodobitno, kad je vidio, da nijesu uspjeli: »Nijesam li vam govorio, da ne idete?«

Ilija prorok je dakle druga osoba, za koju znamo, da je bez smrti prešla na drugi svijet i to k Bogu u nebo. Događaj je to posvema izvanredan i po osobi, koja je njime bila favorizirana, i po načinu, kako se on zbio. No uza sve te izvanrednosti ipak iz njega možemo još jednom zaključiti, da su već u najstarije doba Staroga Zavjeta Izraelcima bila poznata dva izuzetka od smrti i šeola. A to je bila dobra priprava za buduća nova objavljenja.

II

U psalmima se obrađuju najrazličitija pitanja, što mogu zanimati ljudsku dušu. Dakako da nije zaboravljeno ni važno pitanje nagrade poslije smrti. No o tom pitanju ima u psalmima dosta malo podataka. Jedan dokaz, da su te uzvišene pjesme napisane u razmjerno odmaklo doba.

Kako je Božja Providnost htjela, da istine o prekogrobnome životu tek postepeno objavi odabranom narodu, nije nikakvo čudo, ako pojedini prosvjetljeniji Izraelci nalaze veliki problem u zemaljskoj sreći grešnika. Kako su stari zakonski tekstovi stavljali u nadu vjernika zemaljske nagrade i sankcije, sreća grešnika i njihov prosperitet uvijek je morao da bude za pobožne Izraelce težak problem. Tu se baš vidi velika vjera Izraelaca u svoga Boga: uza sve protivne znakove, oni čvrsto vjeruju, da Bog ne će zapustiti ni na ovoj zemlji pravednike i da sreća grešnika ne može trajati dugo. Ona će najednom nestati, poput trave, što brzo povene.

U vezi s tim problemom, što ga je sa sobom donosila sreća grešnika, psalmist iznosi svoja eshatološka očekivanja i nade. Mogli bi nabrojiti zapravo četiri psalma, gdje se govori o tom problemu: 37, 39, 49 i 73. No prva dva psalma predviđaju samo zemaljsko riješenje dok Ps. 49. i 73. imadu znatnu jednu novost u eshatološkom pogledu. A baš u ova dva psalma upotrebljava se opet glagol *lâqach.*

U psalmu 37. iznosi se problem poznatim onim riječima:

1 *Noli aemulari in malignantibus,*
neque zelaveris facientes iniquitatem;
2 *quoniam tanquam foenum velociter arescent,*
et quemadmodum olera herbarum cito decident.

Problem se rješava tako, što psalmist živo vjeruje, da sreća grešnika ne može biti trajna. Isto tako ni nesreća pravednika:

25 *Junior fui etenim senui*
et non vidi justum derelictum,
nec semen eius quaerens panem.
28b *Injusti punientur*
et semen impiorum peribit.
29 *Justi autem hereditabunt terram,*
et habitabunt in saeculum saeculi super eam.

U psalmu 39. iznosi se kao neka tužba zbog ništavila ljudskog života, zbog nevolje pravednika i blagostanja grešnika. Vjera je psalmistova velika, da Bog ne može ostaviti pravednost bez nagrade. No tu nagradu kao da očekuje samo na zemlji. Vrhunac njegove molbe nalazi se u zadnjem (v. 14) retku psalma:

Remitte mihi, ut refrigerer priusquam abeam, et amplius non ero.

U psalmima 49. i 73. ovaj se problem rješava na drugi način. Ponajprije Ps. 49. Poteškoća je za psalmista vrlo važna. Pjesnik je svijestan, da će iznijeti novih i važnih stvari, pa zato poziva sve stanovnike zemlje, bez obzira na stalež, da poslušaju njegove riječi. (V. 2—5). U v. 6.—10. iznosi, kako se ne treba bojati u dane nevolje i kad protivnici napadaju. Prije svega zato, što je njihova slava i jakost prolazna. U 11. versu konstatira, da mudraci umiru jednako kao i luđaci. Drugim riječima i pravednici i grešnici jednako pripadaju smrti. No ima temeljna jedna razlika između smrti ovih dviju kategorija ljudi. Luđaci, grešnici, misle, da će ostaviti na ovom svijetu vječnu uspomenu. Na neki način kao da zaboravljaju svoju vlastitu smrtnost i žive tako, kao da ne bi trebali nikada umrijeti. (V. 12). No svi ovi, koji tako misle, gorko se varaju. Otići će oni u šeol poput stada, t. j. u velikom broju najedamput, ili bez ikakva otpora, kao da stado pred sobom goni pastir. Smrt će im biti pastir. Tamo u šeolu svršit će svoj život, koji se na zemlji pričinjao tako sretnim.

Udes je pravednika posve drukčiji. Evo što čvrstom nadom očekuje psalmist (v. 16) za sebe:

No Bog će izbaviti moju dušu iz ruku šeolovih, jer će mu uzeti *(yiqqâchenî)*.

Ova psalmistova tvrdnja tako je nova za nauku, koja je inače zastupana u psalmima, da se mnogima činilo, da taj redak nije autentičan, nego da je istom kasnije dodan, kad je eshatološka nauka kod Židova već bila potpunija.[12] No svi moraju priznati, da je to postupak, koji se temelji jedino na toj pretpostavci, da je nauka u v. 16. previše nova za razdoblje prije babilonskog sužanjstva. Inače toj sumnji ne daje temelja nijedan rukopis. Svakako svi moraju priznati i to, da je kritični redak bio poznat već prije prijevoda Sedamdesetorice.

Mnogo je važniji od kritičnog problema dakako sam sadržaj toga retka. Većina komentatora drži, da je smisao ovoga retka onakav, kako smo ga iznijeli u našem prijevodu. Može se reći, da je to *sensus obvius* i zbog konteksta i zbog sintakse. Dok ostali idu u šeol poput stada, psalmist očekuje, da će Bog njega (njegovu dušu) oslobođiti od šeolske moći, jer će ga uzeti. Prvi dio rečenice ne zadaje nikakvih poteškoća. Drugi dio prevode neki[13] ovako: kad

[12] Tako na pr. Buhl u Kitteloj bibliji ima u aparatu kod v. 16. bilješku: versus fortasse additus.

[13] Tako prevodi na pr. P. Vlašić, Psalmi Davidovi, II. p. 269. 273.): »A dušu će moju Bog izbaviti iz ruku paklenih, kad me htjet (sic) bude primiti«. Poslije čitamo ovo tumačenje: »Kad me htjet bude (pakao) primit znači, kad dođe čas smrti; jer je to vrijeme, kad grob, dotično pakao, prima ljude«. — Daničić ovako prevodi: »Ali će Bog dušu moju izbaviti iz ruku paklenih; jer me on prima.«

me bude htio uzeti; t. j. šeol. No nama se čini, da bolje odgovara prijevod: jer će me uzeti. Prije svega zato, što bi inače glagol *lâqach* morao biti u trećem licu za ženski rod, ako bi šeol bio subjekt. Dakako, moglo bi se reći, da je ovdje subjekt ruka, u hebrejskom muškog roda. No glavni je pojam ovdje šeol, a ne šeolova ruka.[14] Čestica *kî* također govori u prilog našem prijevodu. Ona može doduše da ima koji puta vremenski smisao, ali to je rijetko.[15] Istovremenost (*simultaneitas*) obično se izražava prepozicijama *b* i *k* i infinitivom. Koji puta s *ka'ašer*, rjeđe s *kî* ili *'im*. Inače je najčešće značenje čestice *kî* uzročno, dok je prvotno njeno značenje demonstrativno: tako, zaista. Zanimljivo je, da se u riječniku Gesenius-Buhlovom za *kî* na našemu mjestu predlaže smisao demonstrativni. Tada bi naš redak glasio ovako: No Bog će izbaviti moju dušu, doista uzet će me.[16]

Nakon ovog tekstualnog i filološkog istraživanja možemo sigurnije odrediti eshatološko značenje našega teksta. Psalmist se nada, da ne će morati otići u šeol, poput ostalih, jer će ga uzeti Bog k sebi. Upotrebljava doduše glagol *lâqach*, ali ne izgleda, da bi pretpostavljao za sebe posve jednak eshatološki udes, kakav je imao Henoh i Ilija. Ako dakle psalmist računa, da ne će morati otići u šeol u času smrti, on sigurno vjeruje, da će naći utočište kod Boga. Jer Židovi nijesu u ono doba poznavali trećega kakvog eshatološkog mjesta. Ovdje se prema tome po prvi puta upotrebljava glagol *lâqach* za čovjeka, koji izbjegava šeolu i dolazi Bogu, premda je morao proći kroz tjelesnu smrt.

Psalam 73. obrađuje isti onaj problem o zemaljskoj sreći grešnika i nevoljama pravednika. Psalmist (v. 3) priznaje, da ga je ta činjenica tako smutila, da je skoro i on krenuo stazom grešnika. Prema Božjim obećanjima čekao je da dobije nagradu već ovdje na zemlji, no prevario se. Stoga i dolazi do onoga skoro očajnog pitanja, gdje stavlja u sumnju svaku vrijednost svoje pravednosti:

13 *Et dixi: ergo sine causa justificavi cor meum,*
et lavi inter innocentes manus meas,
14 *et fui flagellatus tota die,*
et castigatio mea in matutinis?

Nakon velike nutarnje borbe psalmist dolazi u Božje svetište i ondje mu najednom sine riješenje toga teškog pitanja, koje ga je mučilo. To je riješenje dvostruko: negativno (v. 18—20) i pozitivno (v. 23—28). U negativnom se riješenju iznosi, kako se grešnici

[14] Cf Knabenbauer, Commentarius in Psalmos, p. 194.

[15] Joüon, Grammaire de l'hébreu biblique, p. 510 sq.

[16] Slično kao Gen. 18,20, gdje autori prevode ovako: das Geschrei über Sodom gewiss, est ist gross.

nalaze na sklizavom putu. Njihova je sreća nestalna. Za čas mogu propasti i nema ih više. Zanimljivo je, da psalmist direktno ne spominje kao posljednju i najveću kaznu grešnika šeol. Jamačno tu kaznu pretpostavlja, a naglašuje samo, kako poslije smrti prestaje na zemlji sva slava nekadašnjih grešnika i silnika. A može biti i to, da psalmist još nije smatrao šeol baš isključivo mjestom, gdje za kaznu moraju boraviti grešnici.

Pozitivno riješenje govori nam o konačnom udesu pravednika. Samom je psalmistu srce uskipjelo gledajući sreću grešnika. No u tome je bio nerazuman poput životinje. Uza sve to za njega vrijede ove utješne riječi:

23 No ja sam uvijek s tobom.
Ti me držiš za desnicu.
24 Po svom ćeš me savjetu voditi,
a poslije ćeš me uzeti *(tiqqâchenî)* u slavu.

Daničić prevodi ovako: »Ali sam svagda kod tebe, ti me držiš za desnu ruku. Po svojoj volji vodiš me, i poslije ćeš me odvesti u slavu.« A Vlašić:[17] »Ali ipak bijah vazda pod tvojim okriljem, Ti si me držao za desnu ruku. Po svojoj volji vodio si me, a zatim u slavu primio me.« Vulgata: *...et ego semper tecum. Tenuisti manum dexteram meam et in voluntate tua deduxisti me, et cum gloria suscepisti me.*

Za prijevod su vrlo važne vremenske vrijednosti pojedinih glagola. Glagol *'âchaz* može značiti prihvatiti ili držati. U ovom posljednjem slučaju mogao bi se možda uzeti kao stativni glagol i onda u formi *qatal* može imati značenje našega prezenta: držiš. To dopušta i kontekst. Psalmist je bio nerazborit poput životinje, no uza sve to Bog je bio s njim, odnosno bio je uz Boga. Bog ga je držao za ruku. Ako se spomenuti glagol i uzme kao aktivni, značenje bi bilo: uhvatio si mi desnicu. No efekt radnje očito još traje. Jer inače kakve bi koristi imao čovjek od toga, da je Bog nekom zgodom prihvatio njegovu ruku i onda je opet pustio. Pogotovo ako se radi o tome, da Bog ima voditi čovjeka. A o tome se baš i govori u slijedećem retku.

U 24. retku svaka riječ traži svoje tumačenje. Imenica *'etsâh* znači najprije savjet, zatim odluka. Dakako, da Bog hoće da se zbude ono, što on savjetuje. Prema tome može ta riječ značiti i volja. I *consilium Dei* je na neki način *voluntas Dei.* No teško da je psalmist mislio na takve fine teološke distinkcije. Za ljude u Starom Zavjetu bila je Božja volja izražena Zakonom. Psalmist ga međutim ovdje izričito ne spominje. Nama se čini, da govori o posebnoj providnosti, kojom Bog prati pravednika. Zato je možda bolje, da se ovdje ostavi riječ savjet.

---

[17] Psalmi Davidovi, III, p. 30.

Zanimljivo je, da su u 24. retku obadva glagola u formi *yiqtol*. Obadva su glagola ***nâchâh*** i ***lâqach*** aktivna. Prema tome njihovo je značenje u formi *yiqtol* futursko. Kod prvoga bi se glagola još moglo sumnjati, jer forma *yiqtol* može značiti i trajnu, odnosno iterativnu radnju u prošlom vremenu: *ducebat*, ili *solebat ducere*. Koji puta ima takvo značenje i u sadašnjosti. No kontekst ovdje govori u prilog futurskom značenju. Odmah iza toga dolazi prilog *'achar*, poslije. Dok ne dođe taj poslije, Bog će voditi pravednika. A to je vođenje počelo onim časom, kad je Bog prihvatio pravednika za desnicu.

S prilogom *'achar* počinje eshatološki dio psalmistovih nada. Prilog je po sebi neodređen, no imao je također i eshatološki smisao, odnosno znao se koji puta odnositi na čas smrti. Isto kao grčki prilog *τότε*.[18] Slično značenje za *μετὰ τοῦτο* nalazimo u Sap. 4, 19.[19] Iza smrti će dakle Bog uzeti *(tiqqâchenî)* pravednika u slavu. Riječ ***kâbôd*** (slava) stoji u t. zv. *accusativus motus*, ali bez paragogičnog elementa. Prema tome znači termin, kamo Bog uzima pravednika.

Obrazlažući naš prijevod već smo uglavnom i protumačili čitavo citirano mjesto. Preostaje još samo, da posebno iznesemo eshatološko njegovo značenje. Pravednik uza sve prividne protivštine može računati s posebnom Božjom pomoći. Osobito može računati s time, da njegova pravednost ne će ostati bez nagrade, jer će ga Bog poslije smrti uzeti u slavu. Za uzeti opet susrećemo ovdje, kao i u Ps. 49., glagol *lâqach*. On je već postao tehničkim terminom, kad je govor o eshatološkom udesu kojega čovjeka, koji izbjegava šeolu. Tako se u tom smislu upotrebljava i ovdje, ali ne sasvim u onom značenju kao kod Henoha i Ilije, nego kao u pređašnjem eshatološkom psalmu. Psalmist naime ne računa s time, da će izbjeći smrti. Božja intervencija, koja je izražena s glagolom *lâqach*, odnosit će se prema tome samo na pravednikovu dušu.

Pravednik tako izbjegava žalosnom udesu šeola. No kuda ga Bog prenosi? Psalmist veli: u slavu. Nema nikakve sumnje, da se pod slavom razumijeva blizina Božja. Slava je Božja kao vidljivi, vanjski neki odraz njegova veličanstva. Njegova bića ne može vidjeti nijedan čovjek, jer bi inače umro. I Mojsiji se ukazala slava Božja, a ne Bog. Ova se riječ i inače vrlo često upotrebljava u vezi s Božjim veličanstvom, djelovanjem i imenom. O tom pruža dokaz svaki makar i malo kompletni hebrejski riječnik. Ta je riječ bila tako usko povezana s pojmom Božanstva, da su je rabini poslije,

---

[18] Cf Lagrange u Revue biblique, 1907, p. 101, bilješka 2.

[19] Cf R. Schütz, Les idées eschatologiques du livre de la Sagesse, Paris, 1935, p. 104.

kad se nije više izgovaralo ime Božje, često znali upotrebljavati mjesto neizrecivog imena.[20]

Psalmist se dakle nada, da će poslije smrti boraviti u slavi Božjoj. On prema tome ne mora ići u šeol i baš u tome je novost u riješenju, što ga je on dao teškom onom problemu o blagostanju i sreći grešnika.

III

Eshatologija je u nužnoj vezi s pojmom Božanstva, što ga pretpostavlja. Svaka nauka o posljednjim stvarima čovjeka ponajprije ovisi o pojmu Božje pravednosti. Općenito se priznaje, da su Izraelci imali o Bogu mnogo savršenije pojmove negoli ostali stari narodi. Pojam o Božjoj pravednosti morao je prema tome da bude od slične vrijednosti kao i ostali pojmovi Izraelićana o Bogu. Čovjek bi prema tome mogao očekivati, da su Židovi imali prije negoli drugi narodi dosta razvijene pojmove o budućem životu. No stvarnost je sasvim drukčija i oni, koji proučavaju povijest izraelskog naroda, obično se tome čude, a često zbog toga i sablažnjavaju.

No ne treba se toj činjenici toliko čuditi, nego radije u njoj gledati posebnu brigu Providnosti za izabrani narod. To je vrlo dobro zamijetio dobar jedan poznavalac židovske povijesti: »Vjera u nagradu poslije smrti pojavila se u izraelskoj povijesti dosta kasno i baš po tome ova je vjera izrazito superiorna nad onim religijama, gdje su pojmovi o drugom životu nastali po starim pričama i razvijali se u mitskim oblicima.«[21] Baš zato, što se izraelska eshatologija tako polagano razvijala, pod utjecajem naravnih i vrhunaravnih uzroka, ona je tako sustavna i solidna, kao nijedna eshatologija kod starih naroda.

Posljednje usavršenje te eshatologije susrećemo u knjizi Mudrosti, koja je napisana otprilike između godine 88. i 30. prije Krista. Već u prijašnjim spisima govorilo se o najvišim eshatološkim pojmovima pomoću glagola *lâqach*. Ne će nas dakle iznenaditi, ako u knjizi Mudrosti također nađemo taj »eshatološki glagol«, samo, dakako, u grčkom prijevodu.

Knjiga Mudrosti uopće zaslužuje veliku pažnju poradi važnih svojih eshatoloških podataka. Nigdje u Starom Zavjetu ne možemo naći tako krasnih i uzvišenih opisa o vrijednosti duše, o njenom životu poslije tjelesne smrti, o neposrednim sankcijama nakon smrti i o posljednjem sudu. Prvih pet poglavlja te jedinstvene starozavjetne knjige posvećeno je skoro isključivo eshatološkom problemu, a u ostalim njenim dijelovima nalazimo također mnogo podataka, koji mogu poslužiti boljem razumijevanju eshatoloških mjesta.

---

[20] Cf Lagrange, L'Evangile selon saint Matthieu, p. 85. — Zanimljivi podaci o značenju korena kbd mogu se naći u knjizi J. Schneidera, Doxa. Eine bedeutungsgeschichtliche Studie, Gütersloh, 1932.

[21] Moor, Judaim, Cambridge, 1927, II, p. 318.

Ovdje se moramo baviti samo s nekoliko redaka iz četvrtog poglavlja: 4, 10—14. Najprije da dademo ukratko kontekst. U trećem poglavlju i na početku četvrtoga govorio je mudrac o neposrednim prekogrobnim sankcijama, što ih primaju pravednici i grešnici (3, 13—4, 6). Nakon toga pisac rješava dvije objekcije, koje su bile vrlo aktuelne kod Židova: pitanje sterilne, a pravedne žene, te pitanje rano umrlog pravednika. U pitanju je dakako nagrada njihove krepostí. Dok još Židovi nijesu imali mnogo svijetla o prekogrobnome životu i njegovim sankcijama, bila su to za njih doista teška pitanja. No Mudrac ih sjajno rješava, baš zato, što ima pri ruci novih eshatoloških principa, koji sami po sebi obaraju stare prigovore.

U perikopi o pravedniku, što umire mlad, nalazi se mjesto, što nas ovdje zanima:

10 Omilio je Bogu i zato ga je uzljubio,
a kako je živio među grešnicima, uzeo ga je.
11 Bio je uznesen, da zloća ne pokvari njegove spoznaje
ili da varka ne zamami njegove duše.
12 Jer zamamnost grijeha potamnjuje dobrotu
i vrtoglavica strasti kvari nevinu dušu.
13 U kratko je vrijeme postigao savršenost
kao da je proživio dugo vremena.
14 Jer duša je njegova bila omiljela Bogu
i zato se požurila da izađe posred zloće.

Rana smrt pravednika nije za Mudraca nikakav problem, nego posebna neka sreća i milost. Takva naime smrt pokazuje, da Bog ljubi posebno i brižljivo takvu mladu dušu, a ujedno ta smrt, baš zato, što dolazi rano, izbavlja pravednika od kojekakvih napasti, što bi ih morao podnositi na zemlji. Niti u Novom Zavjetu ne može se naći potpuniji i ispravniji odgovor na ovu poteškoću Židova.

Čvor Mudračeva riješenja nalazimo u v. 10. Tu vidimo, da dva činioca sudjeluju kod postizavanja blaženosti mladoga pravednika, a također i svakoga drugog pravednika. Prije svega pravednik mora da omili Bogu. To biva bez sumnje tako, da taj pravednik stekne neka svojstva, što ih inače po naravi nema. Kao nagradu za ta stečena svojstva, pravednik dobiva ljubav Božju: ἠγαπήθη.

Glagol ἀγαπᾶν označuje ovdje ljubav, koja teži za sjedinjenjem s ljubljenom osobom. Boga nam Mudrac prikazuje kao nekoga, koji čeka, da ljudi postanu pravednici, samo da ih On onda uzmogne ljubiti i primiti k sebi. To se isto veli i u drugom dijelu našega versa. Ljubav je bez sumnje bila jedan motiv, zbog kojega je Bog pravednika »premjestio« — μετετέθη. No drugi jedan motiv bio je u tome, što je taj rano umrli pravednik živio među grešnicima. U tom se očituju dvije značajke Božje ljubavi. S jedne strane ta lju-

bav na neki način zahtijeva sjedinjenje pravednika s Bogom, a s druge opet strane to sjedinjenje požuruje činjenica, što pravednik živi među grešnicima, pa Bog hoće da stavi svoga pravednika na sigurno mjesto, gdje više ne će moći da trpi od utjecaja grešnika.

Izričito se ne veli, kamo je uzet pravednik. No kontekst je posve jasan. Bog ljubi pravednika. Dakle je pravednik bio prenesen k Njemu. To slijedi također iz velike sličnosti, što ga ovo mjesto ima s opisom Henohova uzeća. Mudrac se poslužio grčkim prijevodom Gen. 5, 24, gdje se nalaze glagoli εὐαρεστεῖν i μετατιθέναι Ista se ta dva glagola ne nalaze samo kod Mudraca, nego i kod Isusa sina Sirahova (44, 16), kad je kod njega govor o Henohu. U Sap. 4, 10 Mudrac aludira na slučaj Henohov i pripisuje njegov eshatološki udes svim pravednicima, a kod toga se i on služi dvama onim glagolima, od kojih drugi odgovara hebrejskom glagolu *lâqach.*[22] Kod Mudraca aluzija na Henohov slučaj ima posebno jedno značenje baš po tome, što je on izvanredni udes velikoga patrijarhe protegnuo na sve pravednike bez razlike.[23]

Treba sada ispitati pravu vrijednost te implicitne poredbe, što ju je učinio Mudrac između Henoha i rano preminuloga pravednika. Izvan svake je sumnje, da se eshatološki udes glasovitog patrijarhe ne ponavlja potpuno kod našeg pravednika, jer ovaj umire, dok Henoh nije okusio smrti. Zajedničke su točke u tome, što Bog ljubi pravednika kako je ljubio i Henoha, baš zato, jer je taj pravednik po svom načinu života omilio Bogu, kao što je bio omilio i Henoh. Stoga će i pravednik biti uzet, premješten, uznesen, kako se to dogodilo i Henohu, no s tom razlikom, da će se samo pravednikova duša okoristiti ovim uznesenjem ili uzećem. Zapravo pravednik izbjegava i smrti, ali samo drugoj onoj smrti, koju moraju okusiti duše grešnika. Može se dakle reći, da je Mudrac, pod utjecajem *nadahnuća,* primjenio na sve pravednike Henohovu zgodu, ali *per accommodationem sensus.* Henohov je slučaj postao na neki način tipom za sve pravednike, ukoliko Bog sve pravednike uzima k sebi na nebo.

Misao, što je izražava hebrejski *lâqach,* još se jednom vraća kod Mudraca i to odmah (v. 11) u slijedećem retku. On veli, da je pravednik bio uznesen zato, da zloća ne pokvari njegove spoznaje ili da mu varka ne pokvari duše. Zapravo bi se u doslovnijem prije-

---

[22] I sv. Pavao upotrebljava ista ta dva glagola, kad govori o Henohu, Hebr. 11,5. Još jedan dokaz, da su ti izrazi bili na neki način konsekrirani tradicijom.

[23] Mudrac međutim izričito ne spominje Henoha. Heinisch, Das Buch der Weisheit, p. 81, s pravom ustanovljuje: »Židovski su čitatelji znali, koga im je Mudrac htio da dozove u pamet, a poganskim čitateljima ne bi ništa koristilo, da su saznali Henohovo ime«.

vodu moralo kazati, da je pravednik bio »ugrabljen« s ovoga svijeta. Glagol ἁρπάζειν, što ga tu upotrebljava nadahnuti pisac, vrlo snažno izražava tu misao. Poslije će se i pisci Novoga Zavjeta poslužiti istim tim glagolom i to uvijek u povoljnom smislu za pravednike. Tako čitamo (Act. 8, 39) u opisu one zgode o eunuhu etiopske kraljice, da je Filipa ugrabio (ἥρπασεν) Duh Gospodnji. Susrećemo taj glagol također i kod Apostola naroda. Jedamput u mističnom smislu (2 Cor. 12, 2. 4), gdje govori o svom uzdignuću u nebo, i jednom (1 Thes. 4, 17) u eshatološkom smislu. Ovo nas dovodi do zaključka, da je i glagol ἁρπάζειν, jednako kao i μετατιθέναι, služio kasnijim piscima mjesto hebrejskoga glagola *lâqach*. I sv. Luka i sv. Pavao dobro su poznavali židovske vjerske pojmove, a osim toga navedene riječi dolaze uvijek u takvom kontekstu, gdje se govori o posebnoj kakvoj intervenciji Božjoj prenašanjem nekih osoba.

Već smo spomenuli, da Mudrac ovdje izričito govori samo o pravedniku, što je umro u mlađim godinama. No nema nikakve poteškoće, da se sve to primjeni i na sve druge pravednike, bez obzira u kojoj ih dobi zatekne smrt. Iz toga opet slijedi, da se po prvi puta u knjizi Mudrosti veli za sve pravednike, da će njihova duša nakon smrti biti uzeta od Boga slično kao što su bili uzeti k Bogu Henoh i Ilija i kako se tome nadao, s nekim restrikcijama, psalmist u psalmima 49. i 73.



Zaključak nam se iz gornjih izvoda sam nameće. U Starom je Zavjetu uz pojam o blaženstvu na drugom svijetu usko bio povezan glagol *lâqach*, poslije u gučkom μετατιθέναι. Njime se izražava čin, kojim Bog uzima nekoga k sebi. Povijest je toga glagola u tom pogledu svakako zanimljiva. Najprije je poslužio samo u posve izvanrednim slučajevima Henoha i Ilije. Poslije ga upotrebljava psalmist za samoga sebe, kad se nada, da će i on biti uzet k Bogu i da ne će morati otići u šeol. Na koncu knjiga Mudrosti predviđa za sve pravednike bez razlike eshatološki udes sličan Henohovom, s nekim razlikama, razumije se.

Povijest eshatološkog značenja glagola *lâqach* zanimljiva je i stoga, jer je tipičan jedan slučaj u kome se može pratiti razvitak i porast Božje objave. Prvo je sjeme bilo bačeno tamo sasvim blizu početka ljudskoga roda. Poslije se to sjeme sporo razvijalo, ali je zato bilo to snažnije. Zalijevao ga sam Bog novim objavama, a pridonosilo je njegovu rastu bez sumnje i razmišljanje samih Židova, pa njihov s vremenom sve jači kontakt s drugim narodima, osobito s Grcima. Tako su *causae secundae* u divnoj ali neshvatljivoj suradnji *cum Causa prima* pripravile odabrani narod na konačnu objavu, što ju je u toj stvari imala dati Riječ.



Preporođenje u poslanicama sv. Petra i Pavla.

Dr. Nikola Žuvić

Na više se mjesta govori u Novom Zavjetu o preporođenju: *ἀναγέννεσις, ἀναγεννάω*, . . . re-gino (Lucret.), iterum nasci facio; de regeneratione hominis in Christo per iustificationem totumque opus redemptionis; 1 Petri 1, 3. 23; (cfr. Joh. 1, 13; 3, 3; 2 Cor 5, 17; Gal. 6, 15; Eph. 4, 24; Colos 3, 10; Tit. 3, 5; 1 Joh. 2, 29; 3, 9; 1. 18).[1]

U knjizi Sudaca 16, 22 upotrebljavaju LXX istu riječ, kad govore o rastu i preporađanju vlasi na glavi, kao Propovjednik 1, 5 o ponovnom izlaženju sunca. Sinajski kodeks א ima tu istu riječ u prologu Sirahove knjige, Crkvenice, ali vjerojatno nije autentična; po svoj prilici treba čitati *καταγενν* mjesto *ἀναγ.*

Osim starijih pisaca bavi se tim pitanjem par mlađih. Od kojih neki objašnjuju pojmove, drugi samu stvar. Inače se o preporođenju u Bibliji govori u komentarima, kad se redom dođe na klasična mjesta Ivana, Petra i Pavla. Cremer u svom rječniku Novog Zavjeta nema svih riječi, koje se nalaze u Novom Zavjetu, kao na pr. Zorell; iznosi samo važnije. Felten u svojoj biblijskoj historiji u članku pod naslovom: Teologija, koja obuhvata čitavi odsjek. Napose *Ehrhard Kittel* u svom teologijsko-biblijskom rječniku.[2]

Našu riječ *ἀναγεννεσία* kao i prvotni pojam ne smijemo pomiješati i poistovjettii *παλιγγενεσία* = *παλινγενεσία*,[3] regeneratio, retro, retrorsum, rursus, ad novam vitam ortus, reditus ad vitam; Mt. 19, 28 o drugom životu s Bogom u nebu. Iz 65, 17; 66, 22; Dj. Ap. 21, 1 i 2 Petr. 3, 13. o budućoj obnovi sviju stvari, a da ne upotrebljava te riječi.

Više biblijskih mjesta je u intimnoj vezi, gdje je govor o unutrašnjoj obnovi i preporođenju po sv. krstu. Razlika u samim ri-

---

[1] Zorell Fr., Lexicon Graecum Novi Testamenti, pod *ἀναγέννεσις*.

[2] Theologisches Wörterbuch des Neuen Testaments. Kleinmacher je ponukao Hittela da izda ovaj rječnik; on je već davno prije radio na tom rječniku i sakupio obilno gradiva.

[3] Zorell, Lex, Gr. na riječ *παλεγ* —

ječima je fina nijansa, koje površni čitalac ne će primijetiti ni po kontekstu.

Riječ *παλιγγενεσία* upotrebljava *Filon Aleksandrijski,* kad govori o Kainovu zločinu prema bratu Abelu i tim ujedno prema ocu. Adam je mjesto ubijenog sina Abela dobio drugog; komu je nadjenuo ime Set. Ovaj nadomjestak tumači Filon kao neko preporođenje, regeneraciju za Adama, koji je bio kao ubijen bez ljubljenog sina Abela. Kao da se po Setu preporodio, ponovno rodivši Abela *παλινγένεσεν.* *Josip Flavije* upotrebljava istu riječ, kad govori o obnovi, pojačanju Židova, što bez sumnje treba shvatiti metaforički.[4] *Cicero* ad Atticum zove preporođenjem svoj povratak u domovinu iz progonstva.

I.

1. Racionalisti iznose protiv biblijske katoličke nauke sadržaj iz poganskih misterija, ako se gdje govori o regeneraciji. *Loisy* kao da si je preuzeo kao cilj života sabrati sva mjesta u misterijima kao i u starim religijama, štogod bi se gdje dalo iskoristiti protiv novozavjetne nauke.[5]

Za sv. Ivana vele, da je živio u Maloj Aziji, gdje je nauka o obnovi života bila izgrađena i proširena među šire slojeve. *Dr. Heigl* je dokazao, kako je riječ postojala[6] i mogla se upotrebljavati. Ali bilo je to mnogo kasnije, u različitom značenju i sasvim drugoj nauci, nego li bi htjeli dokazati zaštitnici misterija.[7] Kad je sv. Ivan pisao svoje evanđelje, postojala je već potpuno razvijena nauka u kršćanstvu. To nam jasno dokazuje sv. Petar svojom prvom poslanicom, koji se ne zaustavlja na ovoj riječi da nam protumači prvotno njezino značenje; znak da je nauka već prvim (najranije kršćanstvo) vjernicima bila jasna.

Isto vrijedi za Ivana glede poslanica sv. Pavla. Tit. 3, 5. iza riječi *παλιγγενεσίας* uvodi novi termin *ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου.* O djetinjstvu našem prema Bogu, posinovljenju po Bogu govori se kao i na drugim mjestima u Apostolovim poslanicama. Pojedine riječi postoje od prije, ali ne postoje gornje kompozicije kao tehnički termini. Ako se gdje i nalaze pojedinačno te riječi u poganskim misterijima ili u starim istočnim religijama, naravno u

---

4 Jos. Fl., Antiquitates Judaicae 11, 3, 9.

5 V. Revue des religions, prva dva sveska 1934. Urednik Dhorme. Napose prilozi Loisyevi o božanskim životinjama u Egiptu i obnovi. Mogli bismo uključiti babilonske mitomane, koji iskorišćuju napose sezonski mit kao sliku, tip nauke, kršćanskog preporođenja.

6 Riječ *ἀναγενν-* i *παλιγγεν-* dosta rijetka kod klasika prema biblijskim spisima, koji ih u razmjerno kratkim spisima upotrebljavaju više puta.

7 Wiedergeburt bei den Mysterien str. 73. i dalje, izišlo kao svezak XII, 11/12. Bibl. Fragen u Münsteru.

različitim značenjima, kad se nalaze i u drugom gramatičkom odnosu. Kako Petar tako je i Ivan mogao imati uzor kod Pavla. Sva trojica konačno imaju isto vrelo — nauku Isusovu. Što više, kod Ivana je nauka nadovezana na historijski događaj, pohod Nikodema k Isusu po noći i njihov razgovor, Iv. 3, 1 sl. (3, 3. prema 1, 12. 13). Sva ostala mjesta u Ivanovim poslanicama kao 1 Iv. 2, 29; 3, 9; 5, 1. 18. nadovezuju se na prvu glavu evanđelja 1, 13.

2. Prije nego li pristupimo značenju nauke o preporođenju kod apostolskih prvaka, morali bismo je ispitati, kako se nalazi u spisima izvan biblijske literature. *Reitzenstein*, orijentalista i sakupljač literature poganskih misterija, previše popušta maštanju i vidi svagdje sličnosti, pače i jednakosti s kršćanskom naukom. Što više zaključuje i na ovisnost potonje.[8] Ali nikako s pravom!

Reitzenstein se osobito pozivlje na hermetičke spise.[9] *Hermetički spisi*, od *Ἡρμῆς μέγιστος*, sadržavaju tajne do kojih nije bilo moguće da dođu ni sami pristaše dotične nauke. U tim se spisima nalazi na više mjesta naša riječ i obrađuje neku vrst preporođenja.[10] Pita se, o kakovom se preporođenju ovdje radi i kako je nastala ta nauka u hermetičkim spisima?

Hermetički su spisi, slobodno možemo kazati, zbirka spisa nesuvislog sadržaja, napisani na papyrosu, nađeni u Egiptu, a sadrže nauke raznih gnostičkih sekta, koje su se odlikovale svojom tajnovitošću, većinom nevjerojatnom fantastičnošću. Ali postoje i originalni hermetički spisi, na koje se Reitzenstein pozivlje. No i ovi su gnostičkog karaktera, a napisani su u Egiptu pod kraj drugom i u trećem stoljeću poslije Krista.

Pitat će se, od kuda taj rječnik i nauk u hermetičkim spisima s rječnikom i naukom u knjigama Novog Zavjeta. U Egiptu je cvalo to doba sinkretizma. Ovaj je sabrao nauke iz svih religija. Osobito se cijenilo, što je dolazilo iz Palestine i po Židovima. U velikoj su časti bile hebrejske riječi, napose imena.[11] Sinkretistički su pisci miješali hebrejska imena i riječi s etničkim. Naređivali su, da se izgovaraju uz simboličke akcije.

Kad su ovi spisi nastajali, bio je novozavjetni kanon već davno zaključen i bili su općenito prošireni i dobro poznati svi sveti spisi. Napose prva poslanca sv. Petra, koju i piše, prema mišljenju najuvaženijih biblicista, iz Rima *ἐν Βαβυλῶνι* 5, 13 — središta car-

[8] Poemandres, passim.

[9] Isto, str. 339 i dalje.

[10] Isto, str. 344 i dalje.

[11] Židovski prozelitizam u dijaspori za vjeru otaca, slavu jezika i veličinu naroda ubrao je lijepih uspjeha. I sami su Židovi bili zaboravili stari jezik, kojim su napisane svete knjige. Izgovarali su riječi i imena iz tore sa strahopočitanjem i pridjevali su više puta imenima posebno značenje i moć.

stva onima, koji se nalaze u dijaspori 1, 1. Ne smeta gornjem, što izričito ne spominje Egipta kao ni toliko drugih pokrajina, koje su poslanicu posjedovale i danas je imaju. Ono navođenje pet provincija znači općenitost, isključuje usto određenje jedne pokrajine; poslanica se ima ustupiti i ostalima, i Egiptu. Lako bismo mogli dokazivati biblijski upliv na hermetičku i mnogu drugu gnostičku literaturu. Što više, dokazane su i mnoge interpolacije u tim spisima po kršćanskoj ruci. Nikako obratno!

II.

1. Lakše ćemo upoznati značenje biblijske obnove — preporođenja *ἀναγεννέσεως* kad najprije promotrimo *početak prve poslanice sv. Petra.* Tu susrećemo sam izraz dva puta 1, Petr. 3, 23, i smisao nam je jasan po bližem kontekstu. Jednostavna parafraza, a da ne uđemo niti u detaljnije verbalno tumačenje, razbistrit će samu stvar.

Natpis i uvod ove Petrove poslanice sličan je, kako to vidimo u početku poslanica sv. Pavla. Petar ističe svoj apostolat. Po kontekstu to mu nije samo kao funkcija, to je njegova vlastitost, ime, zahvaća mu čitavu osobu, Petrovu bit: Apostol Petar.

Komu piše? Ove nazivlje *παρεπιδήμοις* — advenis = strancima. *Παραγενόμενος ἐπιδήμαιν,* koji nemaju stalnog boravišta, sele s jednog kraja na drugi. Nijesu s ovoga svijeta, »non enim habemus hic manentem civitatem...« Žid. 13, 14, kao i na drugom mjestu Pavao »scientes quoniam dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino« 2 Kor. 5, 6. Pod riječju *διασπορᾶς* misle neki na žido-kršćane. Ali kontekst više govori, da su čitaoci, koje ima Petar pred očima, kršćani koji su se obratili s poganstva. Gornju misao *παρεπιδήμοις* utvrđuje i riječju *διασπορᾶ,* to jest piše onima, koji su daleko od očeva doma, domovine, nebeske domovine, gdje je otac nebeski dominus, — dom, domus.

Izraz *πρόγνωσιν Θεοῦ,* znači stanje od vijeka predviđeno od Boga nebeskog oca, kako nastavlja *πρόγνωσις, γνῶσις,* i to Božja, združena s vječnom ljubavlju. Po ovom primjeru poučava i opominje sv. Pavao i Korinćane u prvoj poslanici, koje, jer se ponose nekim znanjem, nagovara i na ljubav *(ἀγάπη)* Božju (1 Kor. 8, 1 sl.). Samu *γνῶσις* kao i gnosticizam zabacuje Apostol.

Πατρός, zato ne Sin, jer se Ocu pripisuje poziv, zvanje apostolsko, svećeničko, iz kog su stališa oni svi 1 Petr. 2, 9. Posljednji i glavni razlog je božanski izbor *ἐκλετοῖς* 1, 1.

Sve spada na *ἀναγέννεσις* 1, 3. 23; u najmanju ruku barem posredno. Izraz *ἁγιασμὸς πνεύματος* može se odnositi na osobu, koja posvećuje i sam način posvećenja, preporođenja. Sam

[12] Hundhausen, Kommentar d. 1. Petrusbriefes na ovo mjesto.

ἁγιασμὸς je djelovanje. Upravlja ga konstrukcija *πνεύματος* Općenito može značiti ili određivati način; ovdje je kauzalni genitiv

Daleko je od toga nauka u misterijima. Ovdje su svi dijelovi međusobno povezani s *κατά* 1, 3. Aspersio sanguinis 1, 2. u Starom Zavjetu je tip prolijevanja krvi Isusove, po kom nam je udijeljeno oproštenje grijeha. Čovjek se ne opravdava vlastitom moći, djelima i krepošću. Potrebna je vjera, potpuna podložnost i uma (uz volju: djela kreposti) Kristu-Spasitelju. Tako su oba dijela međusobno združena — *κατά*. Pretpostavljaju i treći dio, koji povezuje prva dva i tumači ih: Božje djelovanje prouzroči — *πνεύματος* — u nama novo stanje *ἀναγέννησιν*.

2. U istoj stvari govori slično i *sv. Pavao* na više mjesta u svojim poslanicama, premda upotrebljava druge riječi i druge slike. U glavnom su isti čimbenici, koji ulaze: Bog, Božje milosrđe, Spasitelj i obnovljeni čovjek. Već sam napomenuo neka mjesta. Ne može se dakle govoriti niti o sličnosti, pa ni vanjskoj, a kamoli o ovisnosti između Pavlova nauka i poganskih misterija.[13]

Novo stvorenje *καινὴ κτίσις* naučava Apostol u 2 Kor. 5, 17 i Gal. 6, 15, ali polazi s drugog stanovišta na oba mjesta i prema sv. Petru. Pozna preporođenje i naučava na više mjesta u posl. Rimljanima, a da ne upotrebljava spomenutih riječi. Klasičko teologijsko mjesto Rimlj. 5, 12 sl., pa 8, 1 sl., gl. 10; 12, 2 i drugdje. Obiluje parabolama Kološ. 3, 10. i navlastito Efež 4, 23 i dalje. *ἀνακαίνωσις, ἀνανέομαι, καινὸς ἄνθρωπος* i slično iz Pavlova su rječnika.

Izraz *ὁ θεός, πατὴρ* je uvijek subjektom, početak smilovanja. Riječ *ἀναγέννησα,* Vulgata: regeneravit. Riječ *ἐλπίδα* jest objekt, *ζῶσα* gotovo jednako značenje (dakako atribut) kao *ζώης* u značenju nade, proslave, vječnog života.

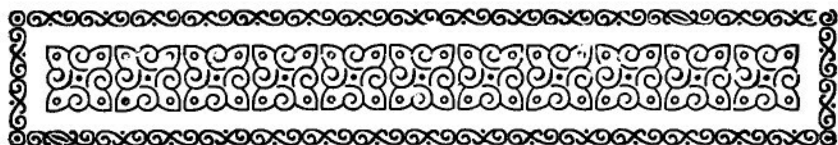
Nada kod Pavla pretstavlja novo rođenje; u posl. Efež i ne govori o nadi, nego o obnovi u duhu — subjektivno-preporođenje po istini Kristovoj u svetosti i pravdi. Dok je na drugim mjestima nada sjeme preporođenja, princip novog života.

Da li se razumijeva ovdje novi fizički život, Objekt, preporođenja u misterijima? *πνεύματι, κατ' εἰκόνα τοῦ κτίζαντος* u čitavom Novom Zavjetu.

Apostol se mnogo bavi obnovom života, preporođenjem po uskrsnuću. Ne smrt i krv; u misterijima posljednje prevladavaju. Pavao ne dokazuje po smrti i krvi s razloga, što same riječi smrt i prolijevanje krvi već direktno označuju svršetak, a uskrsnuće uvodi život, ponovni život (posl. Rimljanima, 1. Korinćanima), koji nam daje živi Krist svojim uskrsnućem, *ἀναγενεσία* u Kristu, po Kristu, s Kristom.

---

[13] V. Jacono, La *παλιγγενεσία* in S. Paolo e nell' ambiente pagano Biblica 15 (1934), str. 369—398.



Obraćenje izabranog naroda

Stjepan Kukolja

(Nastavak)

Bog je sve učinio za svoj narod

Bog nema i ne može imati apsolutno nikakve odgovornosti u činjenici teške apostazije židovskog naroda .On je pravedan i vjeran i daje svakom čovjeku dovoljno milosti da se spasi. Ako je narod židovski bio posebno ljubljeni narod, i ako je Bog na poseban način bio Bog njegov, zar to znači da mu je dao samo najnužniji minimum milosti? Sve dosada rečeno dokazuje upravo obratno: Gospodin je uistinu pazio narod svoj kao zjenicu oka. Dao mu je sve. Raširio je u Starom Zavjetu kao orao krila svoja nad njim davši mu najveću, jedinstvenu, teokracijsku vladu. Opasao ga tim sretnim zidom da bude sačuvan od pogubnog utjecaja susjednih poganskih naroda. Podigao je u njemu velike patrijarhe: Abrahama, Izaka, Jakova. Vodio ga kao dobar pastir na dobru i najbolju pašu, izveo ga iz egipatskoga ropstva, doveo u blagoslovenu palestinsku zemlju, podigao mu suce, kraljeve.

Dvaput ga je vrlo osjetljivo kaznio; ropstvom asirskim i babilonskim, a imao je i teški razlog zato: »A ti si živjela u bludnosti s mnogim milosnicima«. Ali i opet odmah se čuje divni glas Božje ljubavi i milosrđa: »Ipak, vrati se k meni, i ja ću te primiti« (Jer. 3, 1).

Dao mu je proroke da ga odvrate od opačina, da ga u teškim danima tješe, i da mu navijeste sretne dane mesijanskih vremena. Preko njih tumačio im je zorno čitavo bogatstvo dobara što ih je samo njemu povjerio, i jasnim crtama naslikao krunu sviju dobara — Mesiju i njegovo kraljevstvo.

A što da tek kažemo o Novom Zavjetu? Mesija dolazi najprije k ovcama doma Izraelova (Mt. 15, 24). Propovijeda najprije njima: Nijemi čuju, slijepi vide, hromi hodaju, siromašnima se propovijeda Evanđelje (Lk. 7, 22). Riječi osam blaženstava, kakovih nikada nije čulo ljudsko uho, slušao je židovski narod. Čitava je očinska briga i ljubav prema tomu narodu najzornije izražena prorokovim riječima koje navodi Apostol Pavao: »Čitav sam dan raširio ruke svoje k narodu, koji se ne pokorava i suprotivi« (Rim 10, 21).

Maier kaže na ove riječi: »Da se ovdje ne radi, kao kod pogana, da se Bog samo daje »naći«, da se samo »objavljuje«, nego o živom i neumornom djelovanju neiscrpljive volje božanske ljubavi, o neprestanoj, ljubaznoj borbi Boga za dušu »svoga« naroda koji mu uzvraća tu ljubav neposlušnošću i otporom.«[1]

Ove riječi jasno potvrđuje čudesima isprepletena historija toga naroda. Sa tvrdog svoga kalvarijskog prijestola raširio je najveći Mučenik i Spasitelj svoje krvlju oblivene ruke da zagrli one koji su ih proboli. I kao da postavlja bolno, do dna duše prodorno pitanje: Narode moj, što sam još mogao učiniti, a da nisam učinio? Ili: Dođite i vidite, ima li bola kao što je bol moj! (Thren 1, 12).

Dok je još bio među njima prolazeći i »čineći dobro«, reče jednom u dramatskoj poredbi: »Jeruzaleme, Jeruzaleme koji ubijaš proroke i kamenuješ one što su poslani k tebi, koliko sam puta htio skupiti djecu tvoju, kao što kvočka skuplja piliće svoje pod krila, ali ti ne htjede« (Mt. 23, 37).

Mislim da beskrajna inkarnirana ljubav nije mogla nježnije izraziti brigu i ljubav čitavoga svog života prema odabranom narodu. Od prvog početka, kad je nastupio svoje mesijansko djelovanje, neprestano je tumačio dolazak i svrhu svoga kraljevstva. Zavio je nauku o tom kraljevstvu u divne i duboke, a opet posve jednostavne parabole. Razvio ju je tako divnim pedagoškim načinom, da je narod bio potpuno oduševljen i zadovoljan. Divili su se nauci, iako jezgre svojom krivnjom nisu shvatili.

Konačno je najveću istinu: Sin sam Božji koji umire za spasenje svoga naroda i čitavoga svijeta, potpisao svojom presv. krvi.

Na posljednjoj je večeri, rekao dvanaestorici: »Od ove ljubavi nitko veće nema, da tko dušu svoju položi za prijatelje svoje« (Iv. 15, 13). Najamnici su narod ostavili, a On, dobri Pastir, pozna svoje ovce, i daje za te ovce život svoj. (Iv. 10, 14)

Ako bi nakon svega ovoga što smo promotrili još pozivali Gospodina na odgovornost radi strašne apostazije odabranoga naroda, počinili bi blasfemiju.

Odgovor dakle na gore postavljen upitnik židovske apostazije, u času dolaska Mesijina, treba da tražimo izvan Boga.

Tko je dakle kriv apostaziji, a dosljedno i zabačenju odabranoga naroda?

Razlozi zabačenja

Potrebno je da vidimo, koji su razlozi presjekli vitalnu nit, što je vezala odabrani narod s njegovim Bogom. Uzećemo sve komponente da dobijemo njihovu sudbonosnu i tragičnu rezultantu: zaslijepljenost i otvrdnuće židovskog naroda.

---

[1] Maier: Israel in der Heilsgeschichte, p. 96.

Među važne razloge spada bezuvjetno *traženje pravde po djelima zakona*. Što više djela učinjenih po zakonu, to veći stupanj pravednosti, bilo je židovsko načelo. Lagrange veli: »Pavao je oduševljenim riječima posvjedočio svoju ljubav prema njima, ali im je jasno pokazao rezultat njihove nauke — zabačenje.«[2]

Tražeći pravdu na temelju djela zakonskih, i privezavši se upravo ljubomorno uz njih, prezreli su Židovi jedini izvor Božje pravde, vjeru u Krista, i tako su postigli svoju, a ne Božju pravdu.

To je misao Kornelija a Lapide: »Jer su se privezali uz tjelesnog oca Abrahama i zakonodavca Mojsija i za djela zakona, i odatle si prisvajali spasenje i opravdanje, prezreše vjeru i milost Krista, kao zabačena čovjeka«.[3]

Međutim činjenica, da je odabrani narod svu svoju pravdu koncentrirao na zakon i zakonsko ispunjenje, nije jedini, ni glavni razlog apostazije. Na dnu tog problema nalazi se osoba samog Mesije. I u tom je glavno težište svega.

Židovi su bili jedini narod teokracijski uređene države; ostali su narodi vrlo daleko za njima. Pod rimskom je vladom njihovo stanje nesnosljivo. Rimljani ih udaraju velikim porezima, preziru taj, u njihovim očima provincijalni, fanatično buntovni narod.

Sve su to komponente koje su u ovom, od prirode prkosnom narodu, proizvele posve oprečan utjecaj i visoko dizale unutarnju njegovu svijest. Židovi su osjećali da su u izvanjem ropstvu, ali su istodobno u svojoj duši osjećali veliku supremaciju duha nad ostalim narodima. Oni su znali da su jedini osvijetljeni jakim reflektorskim svjetlom neba, a da svi drugi narodi žive izvan ovog osvijetljenja, dakle u tami.

U sve se ovo miješa jaka ideja Kralja-Mesije, i to Mesije prema njihovu krivom shvaćanju.

Mesijanska je ideja bila tako jaka da je Židove krijepila u najtežim časovima njihova života. Krist, Mesija, njihov Kralj, i to svemoćni!

Svijest da će taj svesilni vladar osnovati kraljevstvo, u kom će oni biti privilegovani n. pr. kao: rimski građani, ulijevala je u žile njihove divsku snagu, pomiješanu s nekim stoicizmom u podnošenju svih poteškoća, nepravda i preziranja od svih kojima su morali služiti.

Ideja je o Mesiji spala na posve ljudsko, nacionalno shvaćanje. I sad na tu profanu ideologiju, potpuno stranu prorocima, dolazi pojava i rad Mesije, koji je došao kao ponizni Sin čovječji. On je

---

[2] Lagrange: S. Paul, Épître aux Romains, p. 266.
[3] Cor. a Lapide: Commentaria in omnes s. P. epist. p. 155.

izvor pravde, došao je da osnuje svoje vječno kraljevstvo duša, da spasi i otkupi sav rod ljudski od grijeha, a uz cijenu svoje krvi; Njegov je završetak sramotni kalvarijski križ!

Toga nije moglo razumjeti oholo, u svoju prošlost zaljubljeno židovsko srce. Tu je osnovica problema apostazije!

Nijedan vihor ne bi mogao razornije djelovati, nego što je takva pojava Mesije djelovala na židovska, sasvim oprečna očekivanja. Takav je Mesija proizveo u njihovim dušama revoluciju, i oni okreću od Njega svoja srca.

Takav je Mesija značio za njih strašnu kontradikciju. Reatz kaže: »Doista, njihova nevjera nije bila bez krivnje. Ali njihov grijeh sastojao se u tom što su bili protiv poniženog Mesije, i protiv poniženog Sina čovječjeg, a ne protiv tajne božanske Njegove osobe.«[4]

A sada? Janje se pretvorilo u vuka, narod se odabrani pretvorio iz djece svjetlosti u djecu tame i sljepoće. I tako je došlo ono, što veli Maier: Dok se je Izrael željezno držao lozinke: »Po djelima zakona k spasenju, u kojoj je bio kroz stoljeća uzgajan, lišio se mogućnosti da steče razumijevanje za ličnost i djelo Kristovo (Rom. 10, 2 i dalje). I u času, od Boga određenom (u Kristovom poslanju), u času kad se je trebao neizbježivo odlučiti za spasenje odlučio se za nevjeru, na svoju propast.«[5]

Odbili su križ »sablazni« i odbacili temeljni kamen, i ne samo odbacili jedini lijek spasenja, nego i ubili samoga Liječnika, kako kaže sv. Augustin.

Osim ovoga glavnoga i temeljnog uzroka koji je narod odabrani doveo do apostazije i potpunog otvrdnuća, imade ih još koji su važni da ih spomenemo.

Veliki dio krivnje nose *farizeji.* Istina, djelovanje Isusovo, Njegov život i Njegova čudesa morala su otvoriti oči slojevima zaslijepljenoga naroda, zato nije ni on bez odgovornosti ni bez krivnje. Među Židovima bilo je vrlo malo onih plemenitih duša, koje bi uistinu gladovale i žeđale za Bogom. Malo je bilo pravih «siromaha u duhu«, stoga nijesu riječi i djela Kristova donijela onog roda, koji bi morala. Jasno da za to snosi odgovornost *svaki pojedinac Židov*, koji je mogao upoznati Krista i Njegovu nauku, a toga nije htio. Razumljivo, da se najveći dio krivnje pripisuje farizejima, kao učiteljima i vođama naroda, jer su oni po znanju i po svom zvaničnom pozivu imali biti svijetlo najprije sebi, a onda i svom povjerenom stadu. Farizeji su, dakle, jedan od glavnih faktora

---

[4] A. Reatz: Jesus Christus, p. 160.

[5] Maier: Israel in der Heilsgeschichte, p. 68.

[6] Migne: P. L. XXXVI, p. 696.

koji nose veliki dio odgovornosti za apostoziju. Za njih veli Charue: »Po četvrtom Evanđelju »Židovi« t. j. ovdje duhovni vođe naroda nose veliki dio odgovornosti za evanđeosku dramu i nevjeru Izraela«[7] Oni pak, koji imaju ključeve od znanja, t. j. tumači zakona nose tešku i neoprostivu odgovornost svaki sam za sebe. Za njih doslovno vrijede riječi V. Rosea: »Oko je za tijelo svjetiljka; ono osvijetljuje svaki pokret tijela. To isto vrijedi i za duhovno oko. Ako je ono bolesno, t. j. zaslijepljeno ljubavlju za svijet odrazuje se to na cijelom moralnom organizmu, a dosljedno i u vjerskom životu. To je za dušu duboka noć«.[8]

Konačno postoji još jedan faktor apostazije: To je stari neprijatelj Božji i čovječji — *đavao*. U vrijeme Kristove pojave na zemlji đavao je upro sve sile da omete i uništi djelovanje Njegovo. Znao je on vrlo dobro da Kristovo kraljevstvo znači slom njegova jarma nad ljudskim dušama. Stoga je i potpuno razumljivo, da je između ta dva kraljevstva: Božjeg i đavolskog morala nastati borba, i to borba na život i smrt. Đavao je slutio da je »Sjeme žene« tu, stoga je sve upotrijebio da što bolje utvrdi svoju vlast i svoje kraljevstvo, a uništi dobro sjeme i kraljevstvo Sina Božjega. Charue spominje đavla, pa kaže: »Konačno zakulisno djeluje đavao, veliki protivnik Kraljevstva«.[9]

To su eto bili uzroci koji su narod odabrani odveli od njegova Mesije, i doveli ga do strašne zaslijepljenosti, otvrdnuća, i potpune apostazije.

Krist je došao među svoje, no njegovi Ga ne primiše. Židovski je narod kao cjelina Njega, vjekovnu nadu, i njegovo kraljevstvo, strašnim načinom odbacio. Odabrani je narod jednim sudbonosnim potezom precrtao sve prvotne namjere i planove Gospodnje, te u najsvečanijem času pojave Sina Božjega, nevjerojatnom tvrdoglavošću odbio pozive vječne ljubavi Božje.

»Stanovnicima Palestine bila je darovana osobita svijetlost, ali su oni zatvorili oči, nijesu vidjeli«.[10]

Učinak apostazije

Stanje židovskoga naroda iza apostazije obilježuje Origen ovim riječima: »A oni koji su bili prvi, radi nevjere otsječeni od plodne masline, postadoše posljednji«.[11] Nekoć odabrani narod Božji,

---

[7] A. Charue: L'incrédulité des Juifs dans le N. T., p. 246.
[8] V. Rose: Évangile selon saint Matthieu, p. 54.
[9] A. Charue: L'incrédulité des Juifs dans le N. T., p. 162.
[10] O. c. p. 162.

sada stado bez Pastira, luta po različnim bespućima. Na mjestu je da s Maierom pitamo: »Koji je posljednji smisao sadanje tragedije otvrdnuća, čija je pozornica bila prostrana židovska diaspora, i koju je potreseno gledalo mlado kršćanstvo?«[12]

Ova nesreća židovskoga naroda mora u vječnom planu Gospodnjem imati neki smisao. Gospodin je taj strašni pad predvidio. Zar će dakle ta strašna sfinga apostazije ostati vječni upitnik, pojačan drugim upitnikom: Čemu sve to?

To pitanje rješava sv. Pavao: Neizmjerni Bog je htio pokazati s jedne strane gnjev svoj i silu svoju na posudama, koje su bile pripravljene za propast, a s druge strane bogatstvo slave svoje na posudama milosrđa. I posude propasti — židovski narod, i posude milosrđa — sljedbenici Kristovi, pripadaju vječnom Umjetniku. On ima pravo i vlast — poštujući njihovu slobodnu volju — učiniti s njima što hoće. Ovako to opisuje sv. Pavao: »Zar će reći rukotvorina rukotvorcu: Zašto si me tako načinio? Ili zar lončar nema vlasti nad kalom da od iste gline načini jednu posudu za čast, a drugu za sramotu? Ako je pak Bog, hoteći pokazati gnjev svoj i objaviti silu svoju, podnio s velikom strpljivošću posude gnjeva, koje su pripravljene za propast; i da pokaže bogatstvo svoje na posudama milosrđa, koje je unaprijed pripravio za slavu. Kao takove je i nas dozvao ne samo od Židova, nego i od pogana« (Rim 9, 20—25).

Posude gnjeva, narod židovski, same su razlog da je svemogući Bog pokazao na njima neizmjernost svoje pravednosti. One su slobodnom svojom voljom stekle sve one osebine koje su bile potrebne da Gospodin pokaže svoju pravdu na njima.

Posuđe milosrđa su sljedbenici Kristovi. One su na sebi iskusile bogatstvo milosrđa, ljubavi i slave Božje, bez ikakva prava na sve to, već po samom milosrđu Božjem. I te su posude imale sve uvjete da Gospodin uzmogne na njima pokazati bogatstvo svoje slave.

Malo kasnije upotrebljava Pavao zornu poredbu odlomljenih grana i divlje masline. Odlomljene grane su njegov narod, a divlja maslina su pogani, koji su prigrlili Evanđelje.

Evo, kako on piše: »Ako li se neke od grana odlomiše, i ti si se koji si divlja maslina, pricijepio među njih, i postao zajedničar korijena i masti od masline; ne hvali se protiv grana. Ali, ako se hvališ, znaj: ne nosiš ti korijena, nego korijen nosi tebe. Reći ćeš

---

[11] Migne: P. G. XIII, p. 1329.

[12] Maier: Israel in der Heilsgeschichte, p. 115.

dakle: Odlomiše se grane da se ja pricijepim. Dobro! Nevjerovanjem su se odlomile, a ti vjerom stojiš. Ne ponosi se, nego se boj. Jer kad Bog nije prirodnih grana poštedio, neće ni tebe poštedjeti« (Rim 11, 17—22).

Tim je eto riječima iznio Gamalijelov učenik bolno sadašnje stanje svoga naroda. Diagnoza isključuje i svaku pomisao na kakvu ljudsku pomoć ili kakav zemaljski lijek. Pavao ruši i svako hvalisanje ili oholost pogana, koji su kao divljaka ucijepljeni na maslinovo stablo svete vjere Kristove. Ako je Bog svoj ljubljeni narod odbacio radi nevjere, još će prije odbaciti pogane, budu li Mu nevjerni!

Nakon svega ovoga izronjuje na površinu ponovno upitnik: Čemu sve ovo? Koja je po planu Božje providnosti svrha ovom teškom otpadu? Pavao piše: »Nego njihovim prestupkom postade spasenje narodima da ih potaknu na natjecanje.« (Rim 11, 11). A Origen na tu utješljivu misao Pavlovu nadovezuje: »Nije (Krist) došao zato da proizvede nevjeru među Židovima. Prorekao ju je, znajući unaprijed da će se dogoditi. I poslužio se nevjerom Židova da pozove pogane«.[13]

Posljedica je dakle teške židovske apostazije, da pogani prigrle onog Krista i Mesiju, koga je odabrani narod odbacio. To je odbačenje urodilo kod pogana sretnim plodom t. j. živom vjerom u Boga i Mesiju. Sionska djevica, odabrani, a onda odbačeni narod, tuži se pokazujući svoju veliku bijedu, i kao da traži sažaljenja kod onih, koji su se okupili oko raspetoga i odbačenoga Mesije. Evo kako bolno govori na usta Origenova: »Ostavljena sam da trpim da vi imadete mjesta. Postala sam neprijateljica Bogu radi vas, iako sam kao draga izabrana radi otaca. Stoga razumijte, čuvši uzdisanje i uzrok njegov. Radi vašeg spasenja sam ostavljena, a nemam nikoga da me utješi što sam iskusila nesreću«.[14]

Sv. Ivan Hrizostom crta ovo stanje jednom vrlo plastičnom poredbom i kaže: »I tako se dogodilo, kao kad bi kraljev sin, imajući obećanje da primi očevu vlast, bio bačen u red beščasnih ljudi, a da mjesto njega primi vlast osuđeni, pun stotinu zala, istjeran iz tamnice, vlast koja je sinu kraljevu pripadala«.[15]

Premda je tako velika razlika bila između odabranog naroda i pogana, i premda su oni, koji su tako visoko stajali, pali u dubine, pa ipak su baš oni bili sredstvo milosrđa Božjega, da su pogani

---

[13] Migne: P. graeca XII, p. 917.
[14] O. c. p. 632.
[15] O. c. LX, p. 554.

tako visoko uzdignuti. Zato kaže sv. Augustin: »Pad njihov nije bio uzaludan, jer je koristio spasenju pogana«.[16]

Otvrdnuće, dakle, i apostazija nije sama sebi cilj. I taj tragični korak u životu odabranog naroda imade u planu Božje providnosti duboki smisao. »Otvrdnuće nije samo sebi svrha, nego sretstvo do svrhe, da spasenje najprije djeluje među poganima, pa da uspjesi misije među poganima, djeluju na Židove, čije je obraćenje zadnji cilj u povijesti spasenja.«[17]

Vrlo je interesantno promotriti s jedne strane paralelu između Židova i pogana, a s druge strane između djelovanja sv. Pavla među jednima i drugima. Pavao se bori za svoj narod. Sve bi dao za njega, a opet se osjeća jednakim dužnikom poganima kao i Židovima. Padom Židova obraćaju se pogani, a obraćenje pogana imalo bi da proizvede veličanstveno obraćenje Židova. Tako će Židovi poganima, a pogani Židovima biti čamac spasenja, da tako i jedni i drugi mogu doploviti konačno k onom dobrom Bogu, čiju vjeru i ljubav među jednima i drugima neumorno širi Pavlovo srce. Lijepu misao nadovezuje na to M. J. Lagrange: »Pad Židova u korist pogana, obraćenje pogana koje će pobuditi natjecanje Židova, zar nije Bog sve tako uredio, da se vjernici međusobno ljube, bili Židovi ili pogani, i zar neće tako nasljedovati Apostola koji misii na obraćenje Židova dok radi za pogane«.[18]

Židovi nisu za to pali da se pogani obrate, nego je pad Židova bila prilika da se pogani obrate. Iako je učinak tragičnoga otpada židovskoga naroda bio velik, ipak ta sama činjenica, prema svema onome što je dosada rečeno, ne znači gotovo ništa *pozitivna za sam odabrani narod.* Plod vrlo lijep i vrlo koristan, ali kakva korist od ploda za drvo, koje će biti posječeno?! Ta »felix culpa« židovskoga naroda je uistinu sreća za pogane, ali nije za Židove. Mnoštvo je doduše spašeno iza strašna brodoloma, ali je to slaba utjeha za mornare, koji imaju platiti glavom! Tko će pružiti pomoć onima, koji u očajnom položaju šalju posljednje signale?

---

[16] »Casus ipsorum non fuit innanis, quoniam ad salutem gentium profecit«, Migne: P. L. XXXV, p. 2083.

[17] »Verhärtung ist nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck, das Heil an den Heiden und durch Rückwirkung der Erfolge der Heidenmission auf die Juden erst recht an den Juden zu wirken, deren Bekehrung das letzte Ziel der Heilsgeschichte ist«, Maier: Israel in der Heilsgeschichte, p. 119.

[18] Langrange: S. Paul, Epître aux Romains, p. 267.

III

Nada u budućnosti

Najveća tragedija za pojedinca čovjeka kao i za čitav narod je očaj. Nada je pak ona svijetla zraka koja u najtežim časovima daje svakome divsku snagu da može sve podnijeti. Da nema nade, u ljudskom bi životu nastao zastoj, uništenje, smrt. Nada je poput jutarnje zore iza tamne noći. Zato Pavao već na početku XI glave svoje poslanice Rimljanima (11, 1—6) nastoji podići zastor budućnosti i uprijeti na zrake nade u historiji svoga naroda.

Proročkim okom, veličajnim pouzdanjem i vjerom u onoga Boga, koji nije ostavio svoga naroda, snažnom ljubavlju prema svojoj rasi, otkriva Pavao malo pomalo taj misteriozni zastor providencijalnog plana Božjega, da uzmogne na koncu, kad ga sasvim otkrije, pasti na koljena, i klanjati se beskrajnoj mudrosti i milosrđu Božjemu.

Da vidimo kako to čini veliki Pavao:

Ima li izlaza?

Ovo je teško pitanje bilo postavljeno nad sudbinom židovskog naroda. Ima li itko, tko bi mu u otsudnom času pružio ruku spasiteljicu? Ili će on zbilja biti za sva vremena odijeljen od Boga svoga? Na to pitanje odgovara Pavao objekcijom: »Pitam dakle: Zar je Bog odbacio narod svoj?« I odmah apodiktički niječe: »Bože sačuvaj!« (Rim 11, 1) I kao da mu to nije dosta, boji se da ima još netko, tko iza strašne apostazije u to pravo ne vjeruje, stoga on u Rim. 11, 2 ponovno naglasuje: »Nije odbacio Bog naroda svoga koji je naprijed pozvao«. Pavao je tako siguran za ovu svoju riječ da bi za nju dao i život svoj.

Ta velika Pavlova riječ ima čvrsti temelj i u riječima sv. Pisma. Evo ga: »Jer neće Gospodin odbaciti naroda svojega i baštine svoje neće ostaviti«. (Ps. 93, 14). »Jer Gospodin neće ostaviti naroda svojega radi velikoga imena svojega; jer se Gospodin zakleo da vas učini svojim narodom. (1 Sam 12, 22) I opet Jeremija: (31, 37) »Ovako veli Gospodin: Ako se može izmjeriti nebo gore i izvidjeti temelji zemaljski dolje, tada ću i ja odbaciti sve sjeme Izraelovo za sve ono što su učinili, veli Gospodin.« Tu istinu, uzima sv. Pavao kao bazu na kojoj gradi sve svoje dalnje razvijanje.

On znade vrlo dobro da je njegov narod već odavno zrio za pakao, i da ga još zasad Bog u velikom svom milosrđu strpljivo podnosi. Ovo znanje rađa u njegovom srcu veliku brigu, kako bi nadu u sretniju budućnost svoga naroda stavio na što čvršće temelje. Sveti se Oci rukom o ruku bore s njim, te naglasuju kao

posve nemoguću stvar potpuno odbačenje Izraela. Sv. Augustin kaže: »Iako su one grane otkinute radi nevjere, ipak nije Bog odbacio naroda svojega kog je odvijeka znao«.[1] A sv. Jeronim: »Jer ih je dosta ponizio: sada ih kao dobar liječnik tješi da se ne bi činilo, da ih hoće odviše ogorčiti. Nije, kaže, sve ni zauvijek odbacio naime dok ne budu vjerovali.«[2] Na misao sv. Augustina nadovezuje: »Nije odbacio onaj narod za koji je unaprijed znao da će vjerovati«[3] I zaista! Kako bi Gospodin mogao da odbaci i zaboravi onaj narod što ga je kao dobar Otac kroz čitavu njegovu historiju uzgajao, kome je toliko dobra učinio. Sv. Ivan Zlatousti navodi baš tu čvrstu vezu ljubavi između Boga i njegova naroda, kao dokaz potpune nemogućnosti da Bog zauvijek zapusti svoj narod. On kaže: »Ako i žena zaboravi na djecu svoju, ja tebe ne ću zaboraviti. To reče pokazujući, da je njegovo čaznuće prema nama vatrenije od svake nježne ljubavi«.[4]

Bog će svakako spasiti narod svoj. On je to svečano obećao poslavši Mesiju. Iako je odabrani narod taj nacrt Božji precrtao, te razlomio pečat veze između sebe i svoga Boga, ipak će Gospodin naći načina da izvrši svoje veliko obećanje. Lagrange piše: »Bog je obećao da će Mesija spasiti Izrael. I da je to spasenje propalo samo krivnjom naroda, namjera Božja ne bi se rasplinula. To nije moguće, jer bi to bila propast cijelog sistema objave«.[5]

Gospodin, dakle, nikako nije odbio svoga naroda. Premda mu je momentano taj narod mrzak, jer je odbio i prezreo Evanđelje, ipak neće biti sasvim zabačen. Naprotiv, jer ga je Bog odvijeka priznavao svojim narodom, biće u njem uvijek Božjih sluga, a pred konac svijeta pokorit će se cio narod Evanđelju.[6]

To su, eto, oni traci sunčane, sretne budućnosti odabranog Božjeg naroda; sretni vidici za kojima on čezne, koji se nalazi u teškoj atmosferi apostazije. Vedra je budućnost jedina nada Izraela. Takovu budućnost karakteriše Maier: »Izrael, otprije poznat kao Božji narod biće, usprkos toga što se sada ogromno mnoštvo pro-

---

[1] »Et quamvis illi rami per infidelitatem fracti sint; non ideo Deus repulit plebem suam quam praescivit«, Migne: P. L. XXXVIII p. 1086.

[2] »Quia satis illos humiliaverat: modo quasi bonus doctor consolatur eos, ne illos nimirum exarcebare videretur. Non omnes ait, repulit, nec semper nisi quamdiu non credent«. »Illam plebem non repulit, quam praescivit esse crediturам« o. c. XXX, p. 722.

[3] Ibid.

[4] P. graeca p. 161.

[5] Lagrange: S. Paul: Épître aux Romains, p. 228.

[6] Zagoda: Sv. Pismo N. Z. p. 302.

tivi Evanđelju, uspostavljen kao Božji narod. On imade pozitivnu, spasonosnu povjesnu budućnost«.[7]

Sigurno je, dakle, da nije prekinuta veza između Oca i sinova, između Boga i Njegova naroda. Prekinuta je sa strane naroda kao cjeline, ali nije, što je najvažnije, prekinuta sa strane Božje. Bog vjerno drži svečano sklopljen ugovor. Sve su nade upravljene u mogućnost obraćenja. I Pavao bezuvjetno drži neprestano tu činjenicu pred očima.

Ima, dakle, nade da se popravi teško raskinuće onoga svečanog ugovora. Trnoviti se put apostazije svršuje kod prijestola Mesije, oko kojega će se jednom okupiti svi oni koje i On uzalud, skupljao kao kvočka piliće. (Mt. 23, 37).

Početak razvoja toga veličanstvenog plana Božjega opisuje Charue ovako: »Sadašnje udaljivanje naroda židovskoga pogoduje providencijalno okupljanju svih naroda oko Krista. Taj uspjeh, koji sili na razmišljanje biće napokon za Židove same spasonosna pobuda. Ako se obrate, njihov cjelokupni ulaz u kraljevstvo biće najuzvišenija pobjeda Kristova, dani znak za uskrsnuće od mrtvih i svršetak vjekova«.[8]

Riječ Božja koju Pavao navodi jasna je i sigurna: Bog nije odbacio i neće odbaciti naroda svoga. Narod je svojevoljno pao u apostaziju, svojevoljno prekinuo ugovor. Na mjesto njegovo dolaze pogani kao divlja maslina. Po njima će odabrani narod progledati, zbaciti djela tame, osobito nevjeru u Kalvarijskog Krista, i jednog se dana naći u sjeni Njegova Križa. Jednoga će dana Sin Božji raširiti ruke svoje, i prigrliti one koji su ga raspeli na tada najsramotnije, a sada najslavnije, drvo križa.

Svemu tome se mi s Pavlom nadamo. A hoće li se to zaista dogoditi? Da li su to zaista Božji putovi? Hoće li se veličanstveni Božji nacrt uistinu ovako ostvariti? To važno pitanje riešava i opet sv. Pavao.

Pavlovo obraćenje

Kao dokaz sretnije budućnosti židovskoga naroda, i da Gospodin doista nije odbacio toga naroda, nego da će se Židovi obratiti, navodi Pavao *svoje vlastito obraćenje.* Iza kako je kategorički zanijekao i samu mogućnost Gospodnjeg odbačenja, nastavlja: »Jer i ja sam Izraelac, od sjemena Abrahamova, od koljena Benjaminova« (Rim 11, 2). I to ne samo po tijelu, nego i po duhu, dakle

---

[7] Maier: o. c. p. 106.

[8] Charue: o. c. p. 295.

da ima sve kvalifikacije onoga potomstva Abrahamova, koje je pravi i jedini nosilac obećanja.

Pavao zna vrlo dobro, zašto navodi svoje obraćenje kao dokaz za gornju tvrdnju. Ono *nije obično i svagdašnje obraćenje*. Ono je jedinstveno, među svim dosadašnjim konverzijama. Bog je pred Damaskom izlio svoju milost na farizeja Pavla iz Tarza, odličnog učenika Gamalijelova. Čovjek koji je vrlo dobro znao čitavo sv. Pismo i otačku predaju; čovjek koji je silno revnovao za zakon, i bio spreman jakošću svoje volje razoriti sve ono što bi se protivilo tom Zakonu, takav je čovjek bio naravno ljut protivnik »sablazni« Nazarenčeve. Po svom je unutarnjem, posve farizejskom shvaćanju mrzio Pavao mesijanizam, kakav su navijestili proroci, a koji se oživotvorio na raspetom Sinu Božjem.

Takav eto revnitelj zakona, i njegov najoduševljeniji pristaša, naviještao je sljedbenicima Kristovim rat bez primirja. Već je ime njegovo ulijevalo strah mladom kršćanstvu, jer je on progonio do istrage Krista, Njegove, i Njegovu nauku. Pred Damaskom dogodi se jedno od najvećih čudesa: mrki židovski vuk postaje Kristovo janje, a Krist ga izabere za »posudu izabranu« da ponese Njegovo ime svim narodima i svim plemenima.

To je dakle onaj Pavao, koji je nosio okove za »nadu koju očekuje sav Izrael« (Act. 26, 6). Poslije obraćenja žrtvuje on sav život svoj za Krista. Sve trpi, sve podnosi, pače i sve drži za blato samo da Krista dobije. Pavao znade što mu je sve Gospodin dao, davši mu milost obraćenja. Kako je njega, koji je »progonio Crkvu Božju« zaključuje da će Gospodin isto tako privući i narod njegov k sebi, kad bude On htio. Krv Sina Božjega biće jednom i za taj njegov narod vrelo i otkupnina života.

Pavao je bio slijep dok mu Gospodin milošću svojom nije otvorio oči. On se pozitivno nada da će jednog dana i njegovu narodu s očiju spasti ljuske, pa će se naći osvijetljen milostima Kalvarijskog Križa onaj, koji sada sjedi u tami i sjeni smrtnoj. Iako je Pavlovo obraćenje veličanstveno djelo milosti Božje, koje spada među najveća čudesa milosti, iako ga Pavao navodi kao dokaz da Gospodin nije odbacio svojih, nego da će se oni jednog dana naći oko Njega, ipak bi bio preveljk skok iz toga vanrednog obraćenja sigurno zaključiti da će se i *čitav narod obratiti*. To osjeća i sam Pavao, pa kao da netko prigovara njegovu zaključku, traži druge primjere za svoju tvrdnju. Njegovo srce koje gori od ljubavi za narod, traži i nalazi primjera da svima kaže: Nemoguće je da je Gospodin moj narod odbacio.

Da vidimo, koje je to primjere tražio i našao Pavao iz Tarza!

O okorjelosti prokletnika.*

Priopćio: **Dr. Stj. Bakšić.**

U okvir teme o okorjelosti prokletnika ulazi pitanje o razlozima, zašto se prokletnici za svoje grijehe ne kaju i dosljedno ne oslobađaju paklene kazne te snošaj, u kojem se volja prokletnika nalazi prema prošlim grijesima i budućim prestupcima ćudorednog zakona. Izloživši pojam okorjelosti odgovorit ćemo redom na postavljena pitanja.

1. Pojam okorjelosti. Bogoslovi razlikuju dvostruku okorjelost: potpunu i nepotpunu. Nepotpuna okorjelost jest takvo priajanje uz uz neko grješno dobro, da je obraćenje nada sve teško. Ono se može zbiti jedino po izvanrednom utjecaju Božje milosti. Grješnik je tako otvrdnuo i okorio, da je gluh na sve opomene i prijetnje. No bio grješnik kakogod tvrd, nije on, doklegod je na zemlji, isključen iz utjecaja Božje milosti. On još uvijek dobiva t. zv. dostatne milosti za obraćenje, no on ih odbija.

Apsolutna, potpuna okorjelost sastoji u potpunoj nesposobnosti kajati se za svoje grijehe plodonosno t. j. tako da se za njih može dobiti oproštenje. Ovakva okorjelost može biti i jest samo u paklu.

Okorjelost je nadalje svojevoljna i nesvojevoljna.

Prva stoji u tome, da se okorjeli ne će popraviti. Njegova je volja tako izopačena, da tvrdovrato odbija sva sredstva obraćenja. Ova okorjelost imade dakle uzrok jedino u volji razumnog stvorenja. Budući da Bog imade sredstva da skrši i najoporiju volju, nije svojevoljna okorjelost nikada po sebi apsolutna ili potpuna.

Nesvojevoljna okorjelost imade razlog u nečemu, što je izvan volje, naime u pomanjkanju sredstva, koja su potrebna da grješnika dovedu do plodonosnog kajanja i oproštenja grijeha.

U sadanjem, svrhunaravnom redu spasenja, traži se kod odraslih kao uvjet za oproštenje grijeha ne bilo kakvo odvraćanje volje od grijeha, nego onakvo odvraćanje, koje nastaje pod utjecajem svrhunaravnog počela — milosti. Ako dakle Bog bilo s kojih razloga zaključi, da grješniku ne dade više milosti, ne može on

---

* Povod za priopćenje misli sadržanih u članku pod gornjim naslovom jest pismo jednog svećenika. »Molim Vas, veli on, da nam izložite nauku kat. Crkve o okorjelosti prokletnika, napose pak unutarnje razloge prokletničke nesposobnosti za kajanje i po tom nemogućnosti njihova izbavljenja iz pakla te snošaj njihov prema grijehu. O tom se je među nama svećenicima na jednoj konferenciji živo raspravljalo.« Saopćujemo stoga ovdje ukratko nauku Crkve i izvode bogoslova o prokletničkom stanju napose one, koje je u polemici s prof. H. Schellom razradio prof. J. Stufler S. I. (Die Heiligkeit Gotes und der ewige Tog, Innsbruck 1903.).

više nikad zadobiti oproštenje svojih grijeha te će uvijek ostati u grijehu.

Potpuna okorjelost prema tome jest samo ondje, gdje Bog grješniku uskrati svoju milost. Potpuna okorjelost nije dakle svojevoljna, nego nedragovoljna.

Kod svake okorjelosti, potpune i nepotpune, treba razlikovati dvostruki momenat. Okorjelost se naime u svom djelovanju odnosi na dvoje: na već učinjene grijehe i na grijehe, koji istom budu učinjeni. U prvom obziru imade okorjelost za posljedicu to, da okorio ili uopće nema (potpuna okorjelost) ili jedva imade toliko snage u slobodnom razmišljanju i odluci volje, da bi se htio kajati za prošle grijehe (nepotpuna okorjelost). U drugom obziru, u pogledu naime budućih čina, znači okorjelost ili veliku teškoću ili potpunu nesposobnost uzdržavati se u budućnosti od grijeha.

2. Činjenica okorjelosti prokletnika i njezin uzrok.

Izloživši pojam okorjelosti nastaje pitanje o okorjelosti prokletnika u paklu.

Raspravljajući o toj okorjelosti treba razlikovati dvoje: samu činjenicu okorjelosti i njezin uzrok.

Da su prokletnici okorjeli priznavaju i uče kao katoličku nauku svi katolički bogoslovi. Suarez primjerice veli: »Katolička je nauka, da su vragovi, (a isto vrijedi i za sve proklete ljude) tako otvrdnuli u počinjenom grijehu zbog kojeg su osuđeni, da oni do vijeka više ne će postići njegova oproštenja, a niti ga ne mogu postići«. (De ang. l. 8. c. 7. n. 1.)

Đavoli dakle ne mogu, nijesu kadri i sposobni, ili drugim riječima za njih postoji nemogućnost, da polučе oproštenje svoga grijeha.

To se opravdano izvodi odatle, što su muke đavolske vječne. Muke jesu i mogu biti vječne samo zato, jer je krivnja, habitualni grijeh, vječan. Čim naime ne bi više postojala krivnja, bila bi oproštena i kazna. Jer je dakle sigurno, da će muke đavolske biti vječne, sigurno je također i to, da će i krivnja i griješna ljaga za uvijek trajati. Odatle slijedi, da đavli nikad ne će svojih grijeha istinski okajati. Kad bi ih naime pravo okajali, Bog bi im grijehe oprostio, jer Bog nikomu, koji se istinski, dakako svrhunaravski, kaje, ne uskraćuje milosrđe i oproštenje. No odatle slijedi i to, da đavli nemaju sposobnosti činiti pokoru. Jer kad bi oni bili za to sposobni, onda bi pokora stajala u okviru njihove slobodne odluke i dosljedno, posve je opravdano reći, da bi se đavli kajali za svoje grijehe i tako spasili. Jer je dakle iz dokumenta objave jasno, da će đavoli biti u paklu do vijeka, opravdan je zaključak da đavoli (i dakako prokleti ljudi) ne mogu, nijesu sposobni činiti pokore. Drugim riječima oni su potpuno okorjeli.

Dakako iz ovog neposredno ne slijedi, da đavoli ne mogu imati neko naravno kajanje za svoje grijehe. Odavde neposredno

slijedi samo to, da oni ne mogu imati onakvog pokajanja, kakvo je potrebno za oproštenje grijeha, t. j. svrhunaravnog pokajanja, koje se probuđuje i za koje je potrebno ne samo djelovanje naravnih sila duše, nego svrhunaravna pomoć Božje milosti. Nesposobnost đavola da probude čisto naravno pokajanje za svoje grijehe izvodi se kao logički zaključak, kako ćemo kasnije vidjeti, iz dogme o vječnosti muka.

Spomenuvši činjenicu đavolske okorjelosti, treba sada da rastumačimo uzrok njihove okorjelosti.

Dok govorimo *o uzroku okorjelosti,* treba razlikovati dva elementa: vječno trajanje krivnje i vječno pomanjkanje one dispozicije, koja je potrebna za pravu pokoru. Za opstojnost prvog elementa, da naime prokletnikova krivnja vječno traje, nije potrebno djelovanje nekog pozitivnog uzroka. Habitus reatus culpae, grješno stanje naime stoji u gubitku posvećujuće milosti izgubljene prijašnjim aktualnim grijehom ili u pomanjkanju pravog, svrhunaravnog odnosa prema Bogu. Za dalnji pak opstanak nekog gubitka ili manjka, očito je, da ne treba nikakvog pozitivnog djelovanja.

Što se drugog elementa tiče naime pomanjkanja dispozicije, koja je nužna za oproštenje grijeha, to se ni za nj ne traži nužno neki pozitivni uzrok (nužna mržnja na Boga, te nužno prianjanje uz prošli grijeh) nego je za objašnjenje nesposobnosti pokajanja dostatan negativan uzrok, čiji utjecaj stoji u tome, da se prokletniku uskraćuju sredstva, koja su mu potrebna za pokoru.

Pitanje je sada *što je po katoličkoj nauci uzrok, da prokletnici kroz vijekove neće imati potrebne dispozicije za oproštenje grijeha?*

Nema u tome definirane nauke, ali općenito je mišljenje bogoslova, da ovaj uzrok leži u pravednoj volji Božjoj, da prokletnicima uskrati svaku svrhunaravnu milost.

Da je pak uskraćivanje milosti dovoljan, negativni uzrok za vječnu okorjelost prokletnika, slijedi iz katoličke nauke o potrebi milosti za svako svrhunaravno djelo. U sadanjem naime svrhunaravnom redu ne može se grijeh oprostiti nego samo ulijevanjem svrhunaravne milosti. Stoga se oproštenje grijeha može polučiti samo onim kajanjem, koje se rodilo u svrhunaravnom počelu djelujuće milosti. To je jasno, jer prema svrhunaravnom učinku stoji u razmjeru samo svrhunaravna dispozicija. Bog pak daje razumnim bićima milost samo dok su u stanju kušnje. Dosljedno prokletnici su lišeni svakog Božjeg milosnog utjecaja i stoga oni su apsolutno nesposobni, da tako okaju svoje grijehe, da bi zaslužili oproštenje.

Osim okorjelosti s obzirom na grijehe, koji su učinjeni za vremena doba kušnje, treba kod prokletnika razlikovati otvrdnuće njihove volje i okorjelost s obzirom na buduće grijehe, koje će počiniti u stanju prokletstva.

Stoga nastaje pitanje, da li su zabačeni tako otvrdnuli u zlu, da oni u stanju prokletstva nijesu kadri učiniti ni naravno dobrog djela.

Ni u ovom pitanju nije Crkva donijela dogmatskog rješenja. Bogoslovi su podijeljenog mišljenja. Skot sa svojom školom i Durando tvrde, da osuđenici imadu sposobnost, da tu i tamo učine koje moralno dobro djelo. No ipak Skot dodaje, da je malo vjerojatnosti, da bi osuđenici ikada ovu sposobnost ostvarili.

Protivnog su mnijenja svi ostali skolastici i tvrde, da prokletnici griješe kod svakog svoga slobodnog čina, da griješe trajno i bez prestanka. Što se tiče naravi tih grijeha, ogromna većina bogoslova drži, da su to pravi, formalni, ubrojivi grijesi, jer su prokletnici dovoljno slobodni da ne griješe ili barem nijesu određeni i prinuždeni ni na koji određeni griješni čin, jer im postoji sloboda odabrati ovaj ili onaj griješni čin. No ipak imade ozbiljnih i dubokih bogoslova, koji drže, da su to samo materijalni grijesi.

3. Zašto Bog uskraćuje prokletnicima milost?

Okorjelost prokletnika, u koliko oni nijesu kadri činiti dovoljnog pokajanja za svoje grijehe, tumači se, rekli smo, time, što im Bog uskraćuje milost, bez koje pravog pokajanja nema.

No za pravi pojam okorjelosti potrebno je rješenje još i ovih pitanja: Kako se volja prokletnikova odnosi prema ovim grijesima te zašto Bog uskraćuje prokletnicima milost.

Odgovarajući na pitanje, zašto Bog uskraćuje milost prokletnicima, mogli bismo za to uopće navesti samo tri moguća razloga. Ili to, što prokletnici svojevoljno hoće da ostanu okorjeli, te su spremni odbiti svaku milost i svako približavanje k Bogu. Ili to, što bi možda čisti dusi i ljudska duša izgubili sposobnost surađivati s milosti i to stoga, jer im je volja čvrsta i nepromjenljivo prionula uz grijeh te ne može napustiti izbor konačnog cilja, koji je prihvatila u doba kušnje. Ili konačno to, što je Bog uopće odlučio, da ne daje milosti onima, koji se na koncu stanja kušnje nalaze u grijehu, pa ni onda, kad bi se oni, da im se dade milost, mogli popraviti.

U prvom i drugom slučaju, Bog bi najprije vidio okorjelost prokletnika, a onda bi slijedio dekret njegove volje, kojom se oni isključuju iz njegove milosti. Okorjelost griješnika bila bi u tom slučaju kao uzrok, a odluka volje Božje, da ih se isključi iz milosti, kao posljedica. Zato bi im Bog uskratio milost, jer bi predvidio, da su okorjeli. U trećem je slučaju obratno. Zato su prokletnici nemoćni, da se obrate i zato su okorjeli, jer je Bog odlučio, da ne dade milost nikome od onih, koji su u posljednjem času doba kušnje ostali u grijehu.

Kakogod bi se za čas činilo, da su prva dva mišljenja više u skladu s Božjom svetosti i pravednošću, jer bi po njima uzroci okorjelosti bili sami prokletnici, ipak je iz dokumenata objave jasno,

da Bog ne uskraćuje prokletnicima milosti zato, jer bi bio predvidio njihovu okorjelost, nego zato, jer je odlučio, da u vječnosti neda milosti onima, koji su na koncu stanja kušnje bili u grijehu.

Razlog dakle zašto se prokletnici ne obraćaju, nije to, što oni ne bi htjeli okajati svoje grijehe, nego to, što po odredbi Božjoj s časom smrti prestaje vrijeme milosti.

Ovo je mišljenje u jasnom skladu sa sv. Pismom i crkvenom tradicijom.

Sv. Pismo ponajprije ističe, da je samo ovaj zemaljski život dan čovjeku za to, da radi oko svoga spasenja. Stoga čas smrti neopozivo odlučuje o sudbini čitave vječnosti.

Čitamo u sv. Pismu S. Z.: »Ne ustraj u zabludi bezbožnika; hvali Boga prije smrti. Pred mrtvim koji je kao ništa, nestaje hvale« (Ekkli 17, 26). »Ako bezbožnik umre, nema više nade« (Prov. 11, 7). »Bezbožnik će biti zabačen zbog zloće svoje, a pravednik imade nadu u smrti svojoj« (Prov. 14, 32).

Ta je istina još jasnije izrečena u N. Z. Kaže božanski Spasitelj: »Ja moram činiti djela onoga, koji me je poslao, tako dugo, dok je dan; dolazi noć, kad nitko raditi ne može«. Iz konteksta je očito, da se pod danom imade razumijevati ovaj život, a pod noći smrt.

Tu je istinu jasno naglasio sv. Pavao u II. Kor. 6, 1 sl. riječima: »A molimo vas kao suradnici, da vi ne primite uzalud milosti Božje. Jer on govori: »U vrijeme prijatno usliših te, i u dan spasenja pomogoh ti.« Evo sad je vrijeme najprijatnije, evo sad je vrijeme spasenja«.

Tu istinu pretpostavlja također priča o 10 djevica, od kojih neke dođu na svadbu prekasno, kad su vrata već zatvorena (Mat. 25, 1—13).

Sv. Pismo nadalje ističe, da prokletnici od prvog časa svoje osude ćute gorko, iako beskorisno i uzaludno kajanje. Oni dakle nisu u dobrovoljnoj nepokornosti i okorjelosti. Njihovu se dakle okorjelost kroz svu vječnost ne smije poimati kao slobodno i dobrovoljno prianjanje volje uz grijeh, nego kao posljedicu jasnog gledanja, da im nikakvo slobodno kajanje više ništa ne koristi.

Da će se prokletnici kajati i dosljedno da ne će biti u dobrovoljnoj nepokornosti, jasno uči sv. Pismo u 5. gl. knjige Mudrosti. Tu se opisuje kako će na dan suda stajati nasuprot prokletnici i pravednici.

»Kod ovog pogleda bit će (prokletnici) od silnog straha smeteni i čudit će se nad njihovim (pravedničkim) neočekivanim spasenjem, te će kajući se i uzdišući govoriti: Zar su to oni, koje smo nekoć ismjehivali i rugalicama prezirali. Mi smo bezumnici život njihov smatrali ludošću i svršetak njihov nečasnim. Gle, kako su pribrojeni među djecu Božju i dio je njihov među svetima. Mi smo dakle lutali od puta istine i svjetlo pravde nije nam svijetlilo. Izmo-

rili smo se na putu nepravde i propusta i išli smo oporim putevima a Gospodnjeg puta nijesmo spoznali. Što nam je pomogla oholost ili što nam je donijelo hvastanje s bogatstvom. Sve je to prošlo kao sjena ili kao glasnik, koji prolazi mimo. Tako govore u paklu oni, koji su sagriješili«.

Prokletnici će dakle promjeniti svoje mišljenje, oni će oćutjeti kajanje za svoja djela. Kajat će se, što su zalutali s puta pravde, što su pobožni život smatrali ludošću. Zato će sebe nazivati ludama i razočarano klicati: mi smo zalutali. No ovo kajanje ne smije se tako promatrati kao da se prokletnici slobodnom i promišljenom voljom odriču grijeha. To je kajanje nužna posljedica jasne spoznaje očigledne istine, da je sav nihov životni cilj promašen i da su si sami svojim grješnim životom navukli zlo, kojeg se nikad više ne mogu osloboditi. To će biti kajanje od očaja. Onakvo, kakvo je bilo Judino, kad je uvidio svu grozotu i rugobu svoje izdaje. Kad bi za prokletnika postojala i kakva nada na spasenje, ne bi oni gledajući pravednike »od silnog straha bili smeteni« i »od straha uzdisali«. Nije njihovom kajanju izvor ljubav prema Bogu ili nada na oslobođenje iz pakla, nego prirođena, nužna ljubav prema samome sebi, uslijed koje se žale na svoje nesnosno stanje i na sve ono, što ih je do tog dovelo te bi, posve naravno, željeli, da se sve to nije dogodilo, kad bi bilo moguće. Mjesto prkosa za života dolazi kajanje. No jer je ono došlo prekasno, ne može više promjeniti sudbinu prokletnika.

Da se prokletnici kaju, jasno je također iz priče o deset djevica. Lude djevice bi vrlo rado išle u kuću i sudjelovale kod zaručnikove gozbe, ali on im odgovara: »Ne poznam vas«. Prokletnici bi dakle bili spremni, da poprave ono, što su učinili na zemlji, ali o njima Bog više neće da čuje. On ih isključuje iz milosnog blaga i baca u vječnu tamu, gdje će biti plač i škrgut zubi.

Sv. Pismo dakle kao uzrok zašto prokletnici ne dobivaju milost nalazi ne u nesposobnosti i u dragovoljnoj okorjelosti prokletnika, nego u odluci Božje volje, da sa zemaljskim životom prestaje mogućnost spasonosnog kajanja i oproštenja grijeha.

Sv. Oci također jednako uče. Razlog, zašto je nemoguće da prokletnici čine pokoru nije unutarnji, u njihovoj slobodnoj volji, nego što se Bog neće da prokletnicima smiluje i dade im svoju milost.

Tako sv. Augustin naglasuje opetovano, da je Bog samo na zemlji milosrdan sa grješnicima, a na drugom svijetu da vlada samo stroga pravednost »Vrijeme milosrđa je sada, a vrijeme suda kasnije. Veliko vrijeme milosrđa, braćo, neka ne prođe mimo nas« (Enarr. in Ps. 32 sermo 1. n. 10). Sv. Justin opet ovako opominje Židove: »Vi još imadete kratko vrijeme da se priključite nama. Ali kad se jednoć pokaže Krist, tad ćete uzalud činiti pokoru, uzalud plakati, jer vas on ne će čuti« (Dial. c. Tryph. c. 28).

Grgur Veliki pak kaže: »(Prokletnici) sada ne će da promatraju vječno i za njim da teže, no tada će ga spoznavati i za njim težiti, kad ono što žele nikako ne će moći postići« (Moral. l. 7. c. 32).

4. Tomističko tumačenje okorjelosti prokletnika.

Iz dosadanjeg je razlaganja očito, da se razlog okorjelosti prokletnika nema tražiti u njihovoj samovoljnoj odluci. Sv. Pismo i tradicija očito upućuju na to, da je razlog prokletničke okorjelosti u tome, što se po odredbi Božjoj svrhunaravna milost, kao nužni uvjet plodonosnog kajanja, iza smrti ne daje.

No da stvar bude još jasnija treba da se ukratko obazremo na tomističko tumačenje okorjelosti.

Sv. Toma i tomistička škola drže, da su prokletnici okorjeli ne zato, jer bi ih Bog isključio iz svoga milosrđa, nego oni zato ne dobivaju milosti, jer su za uvijek tako prionuli uz zlo, da dobra ne mogu više ljubiti. Njihova dakle nesposobnost za obraćanje imađe uzrok ne u nekom vanjskom uzroku, nego u njima samima.

Međutim čini se, da ovo mišljenje nije u skladu sa sv. Pismom i tradicijom, koja razloge okorjelosti ne nalazi u nepromjenljivom prianjanju volje uz onaj konačni cilj, koji je volja izabrala za vrijeme kušnje.

I po sv. Pismu i po tradiciji oplakuju prokletnici grijehe, zbog kojih su osuđeni, gorkim i ako beskorisnim kajanjem. Sa časom smrti nastupa kod njih potpuno razočaranje Oni uviđaju ludost svoga rada. Sada im se više ne sviđa, što im se sviđalo prije i oni bi, kad bi to bilo moguće htjeli natrag na zemlju, da sve poprave. Oni se prekoravaju i viču za milošću, ali ih nitko ne čuje. Uz sv. Oce, koje smo već naveli, spominjemo sv. Ciprijana, koji kliče: »Tada će biti bol kazne bez ploda pokajanja, uzaludan plač i bezuspješno molenje« (Ad Demetr. c. 23 s.). A sv. Fulgencije veli: »Premda će bezbožnici iza ovog života, oćutjeti kajanje, ipak ne će zadobiti oproštenje grijeha« (L. c. c. 21). A Grgur Veliki izričito veli: »Bezbožniku sviđa se sada njegova ludost, ali ona mu se kasnije ne će svidjeti« (Moral. l. 8. c. 43). Svi se ovi izričaji prokletnika protive tomističkom mišljenju, po kojemu prokletnici još i u paklu ljube ono stvoreno dobro, koje su na zemlji pretpostavili Bogu.

Nadalje prema Tomistima uskraćuje Bog milost prokletnicima zato, jer oni zbog nepromjenljivosti svoje volje nijesu više, bez osobitog utjecaja Božjeg, u stanju sarađivati s milošću. Isto tako oni tvrde, da doba kušnje nije slobodnom Božjom voljom određeno do časa smrti, nego da ono sa smrću nužno završuje. No u tom se Tomistima opiru sv. Oci. Kao razlog zašto Bog uskraćuje prokletnicima milost, ne navode oni to, da su prokletnici nesposobni sarađivati s milošću, nego se pozivlju na slobodnu i pravednu Božju volju, koja prokletnicima zato uskraćuje milost, jer se njome za doba kušnje nijesu htjeli služiti. Bog se, kažu, ne da, ni uz suze

i kajanje prokletnika sklonuti na milosrđe iza doba kušnje. Nadalje vrijeme kušnje odredio je Bog svojom slobodnom voljom tako da iza smrti nema više mjesta zaslugama nego samo naplati.

Tako sv. Bazilije Veliki izričito veli: »Iza dijeljenja s ovim svijetom, nema više vremena da se čovjek obrati, jer je Bog u svojoj strpljivosti odredio sadanje vrijeme za to, da se čini ono, po čemu ćemo se njemu svidjeti« (Initium Moral. c. 4).

U tomističkoj hipotezi nadalje ne bi prokletnici mogli osjetiti nikakve boli zbog gubitka Boga i isključenja iz vječne blaženosti. Oni su naime za vrijeme kušnje tražili svoj konačni cilj izvan Boga i sada, po tomističkom naziranju, ustraju u tom mišljenju To jest oni ni u stanju prokletstva neće ništa da znadu o Bogu i blaženstvu, koje donosi jedinstvo s Bogom. Ostalo bi stoga nerazumljivo, kako bi se prema tomističkom shvaćanju prokletnici mogli tužiti na isključenje iz neba i odjelenje od Boga. Oni bi mogli žaliti, što se je ono blaženstvo, koje su oni mislili postići udovoljujući svojim zlim sklonostima, pokazalo kao isprazan san. Oni bi mogli biti puni zavisti prema blaženicima u nebu, koji gledanjem Boga uživaju neizrecivu radost. Ali doklegod oni nepokolebivo prianjaju uz konačni cilj, koji su si postavili i taj svoj cilj više cijene nego zajedinstvo s Bogom, ne može se shvatiti, kako bi oni težili za sjedinjenjem s Bogom. A ipak je jasno i iz sv Pisma i iz tradicije, da je za prokletnike najveća bol u tome, što su isključeni od zajedinstva s Bogom i gledanja Boga.

Tomistička teorija ne može se braniti ni sa filozofskog stajališta. Psihološki je naime nemoguće, da volja bude nepomično privezana uz grijehe, koje je učinila za vrijeme kušnje. Duša naime odijeljena od tijela, može samo ono ljubiti što ona spoznaje kao svoje dobro. No za duhovna bića imadu vrijednost i privlačivu snagu samo duhovna dobra. Protivi se stoga duhovnoj naravi duše, da u čisto ćutilnim dobrima nalazi dobro, koje je vrijedno, da za njim teži.

Rekli smo, da pravo shvatanje prokletničke okorjelosti, traži još i rješenje pitanja, kako se volja prokletnika odnosi prema grijehu. To pitanje treba sada da pobliže razmotrimo.

5. Odnošaj volje prokletnika prema grijehu.

Svaka okorjelost uključuje dvostruko djelovanje duše. Prvo djelovanje stoji u tome, da onaj koji je okorjeo ili uopće ne može ili može vrlo teško da okaje grijehe, koje je počinio. Drugo djelovanje stoji u tome, da se okorio nije kadar u buduće osloboditi i čuvati grijeha.

Ova dva momenta treba razlikovati i kod apsolutne ili posvemašnje okorjelosti, koja se nalazi kod prokletnika. Prema tome prokletnici su po sebi apsolutno nemoćni bilo da pravom pokorom zadobe oproštenje grijeha, koje su počinili na zemlji bilo da u tom

stanju zabačenosti izvršuju ćudoredni zakon i tako budu slobodni od grijeha.

Prvi momenat potpune okorjelosti (nemogućnost, da pokorom zadobe oproštenje grijeha učinjenih na zemlji) dosta je osvijetljen naukom sv. Pisma i sv. otaca Iz sv. Pisma i tradicije očito je ne samo to, da se teški grijesi, koji nijesu okajani za vrijeme kušnje, više nikad ne mogu oprostiti nego i to, da prokletnici uopće nijesu u stanju činiti onu pokoru, koja zaslužuje oproštenje. Razlog ove nemogućnosti jest, kao što smo vidjeli, potpuna uskrata milosti sa strane Božje. Bog je naime svakom razumnom stvoru odredio bilo dulji (čovjek) bilo kraći rok (anđeo) u kojem on svojim dobrim djelima može zavrijediti spasenje pomoću milosti koju prima od Boga. Tko do konca ovog vremena nije izvršio zadaće koja mu je postavljena, izgubio je zauvijek svoj konačni cilj, isključen je iz životne zajednice s Bogom i zauvijek je za nj presahnulo vrelo milosti. Na mjesto milosrđa nastupila je neumoljiva pravda i stroga naplata. Njegova krivnja ostaje na njemu uvijek i grijeh je njegov, barem habitualno, vječan.

No sada nastaje ponajprije pitanje, da li će se neoprošteni grijeh prokletnika učinjen za života njemu za uvijek samo ubrajati u krivnju ili će on za uvijek i svojom voljom uz taj grijeh prianjati. Drugim riječima, hoće li njegov grijeh biti vjenčan ne samo habitualno nego kao aktualni ili barem virtualni? Pitanje je, hoće li prokletnik ne samo zauvijek nositi na sebi teret grijeha ili će on zauvijek i griješni objekt smatrati svojim konačnim ciljem. Drugo je opet pitanje, da li se prokletnici u vječnosti mogu čuvati novih grijeha.

S obzirom na prvo pitanje daju nam sv. Pismo i tradicija dovoljno objašnjenja ukoliko uče, da se prokletnicima predmet njihove grješne težnje više ne mili te da naprotiv svoje grijehe kao uzrok svoje nesreće okajavaju i oplakuju. Razočarani okreću se od onoga, što su nekoć smatrali svojim najvišim ciljem i proklinju čas, kad su popustili napasti i učinili sudbonosni korak na putu propasti. Pokajanje nastupi kod svih prokletnika nefaljeno. Ono stoga nije slobodno i zaslužno djelo. To nije slobodno predanje u Božje ruke nego nužna posljedica strašne kazne, koja ih je zbog grijeha zadesila. To pokajanje ne izlazi stoga iz ljubavi prema Bogu nego iz prirođenog nagona na blaženost, uslijed kojeg čovjek mrzi sve, što zadovoljenje ove težnje priječi. Ovo je pokajanje nadalje besplodno, uzaludno i skopčano sa zdvojnošću, jer prokletnik jasno vidi, da za njega nema više nikakvog spasenja.

Drugi momenat u okorjelosti jest taj, da se prokletnici nikad ne mogu osloboditi i čuvati grijeha, da su dakle nesposobni obdržavati ćudoredni zakon.

S obzirom na ovo pitanje treba reći, da su navodi sv. Pisma u ovom obziru vrlo oskudni. Iz sv. Pisma znamo sigurno samo to,

da đavli mrze Boga i sve što je s Bogom u vezi: Crvu, svece na nebu, ljude, te na sve moguće načine nastoje, da im nanesu štetu. No sv. Pismo ne govori nam ništa o tome, da li đavli nužno i bez prestanka mrze Boga. A još manje govori ono o nesposobnosti ljudske duše prokletnika, da čine naravna dobra djela. Dok mnogi sv. oci uče, da prokletnici mogu uvijek griješiti, sv. Augustin i Ambrozije vele, da prokletnici ne mogu više učiniti grijeha te je stoga rana smrt grješnika bolja nego njegov dugi život.

No ipak u pitanju snošaja prokletničke volje prema grijehu postavljaju bogoslovi (Isp. napose Stufler. c. dj. str. 153—176) neke posve osnovane tvrdnje imajući dakako pred očima prvi momenat okorjelosti t. j. da su prokletnici zbog uskrate milosti Božje posve nesposobni za pravu pokoru i po tom za oproštenje grijeha, te užasno prokletničko stanje i psihičke čine duše, koje proizvodi poena damni.

Prva ovakva tvrdnja jest:

6. **Prokletnicima je fizički nemoguće ljubiti Boga.**

Kad kažemo, da je prokletnicima fizički nemoguće ljubiti Boga, onda se pod tim ne misli manjak fizičke moći niti pomišljamo na neku fizičku nuždu, koju bi na prokletnika vršio neki izvanji uzrok. Slobodna volja i fizička moć ostaje neozleđena i u prokletnicima Bez uništenja ili nasilja na njihovoj naravi to im ne može biti oduzeto. Pod fizičkom nemoći ljubiti Boga pomišljamo na potpuno pomanjkanje svakog motiva, koji bi prokletnika mogao ganuti na ljubav prema Bogu. Uopće je naime nemoguće i stoga protuslovno da čovjek nešto ljubi, što ne spoznaje kao dobro, koje je primjereno njegovoj ljubavi. Prokletnici ne spoznaju u Bogu ništa, što bi njihovu volju moglo ganuti, da ga slobodno, uistinu i predano ljube. Pod ljubavi razumijevamo ovdje ljubav u pravom smislu, to jest djelotvornu, promišljenu (amor deliberatus) u protimbi sa spontanom i nužnom dopadnošću (amor indeliberatus sive mera velleitas), koja se u volji rađa sama od sebe, kad god vidi koje dobro bilo da se ono može postići ili ne. Ovakovu dopadnost ljubiti Boga posjeduju prokletnici, jer oni spoznaju, da je Bog najveće dobro, vrijedno po sebi svake ljubavi, kao jedino vrelo prave sreće. I upravo u tom stoji prava bit paklenih muka, što prokletnici znadu, da su od Boga zauvijek odbačeni, a u isto doba čeznu za Bogom neshvatljivim čeznućem.

Pokazat ćemo stoga samo to, da prokletnici ne mogu imati prema Bogu slobodne, promišljene i djelovtvorne ljubavi

Bogoslovi razlikuju trostruku ljubav: ljubav dobrohotnosti (amor benevolentiae), prijateljstva (amor amicitiae) i ljubav požude (amor concupiscentiae). Ljubav dobrohotnosti postoji onda, kad drugom hoćemo i želimo dobro te se nad njim veselimo ne

radi nas nego radi njega samog. Prijateljska ljubav razlikuje se od ljubavi dobrohotnosti time da je ona međusobna te da među ljubljenim i onim koji ljubi traži međusobnu dobrohotnost. Ljubav požude ili ljubav nade jest sklonost prema nekomu radi koristi, koju od njega očekujemo.

Iz ovoga je posve jasno, da prokletnici ne mogu slobodnim promišljenim činom požudne ljubavi ljubiti Boga, jer znadu, da od Boga ne mogu više očekivati ništa dobra. Jednako ne može u prokletniku postojati ljubav prijateljstva, jer je on zauvijek u stanju smrtnog grijeha i neprijateljstva Božjeg i stoga predmet Božjeg zabačenja.

Poteškoća bi mogla nastati jedino s obzirom na ljubav dobrobrohotnosti. No i ta je nemoguća, jer je posve nespojivo stanje posvemašnjeg odjeljenja od Boga s nesebičnom dobrohotnošću i veseljem nad Božjim savršenstvima

Potpuno naime odjeljenje osuđene duše od Boga, ova bezbožnost u pravom smislu riječi, jest stanje apsolutne neutješljivosti i nesreće. I ovdje na zemlji biva duša po teškom grijehu odjeljena i odstranjena od Boga, svoga istinskog života i jedinog vrela svoje blaženosti. Ali ona se zato ipak ne nalazi u stanju pozitivnog zabačenja i prokletstva te subjektivne nesreće. Na zemlji naime spoznajemo mi vrednotu ljubavi Božje samo izdaleka i u tami tako, da ona ne može na nas izvršivati neodoljivu privlačivu silu. S druge opet strane tako nas podražuju zemaljska dobra, da nas ona barem za čas posve zauzmu i svojom izmjenom obećavaju uvijek nove užitke i sreću.

Ovo stanje prividnosti i prevare posve prestaje sa smrću. Tada duša spoznaje stvari prema njihovoj pravoj vrijednosti. Ona tada jasno spoznaje, da je stvorena za posjedovanje Boga i da samo Bog može biti njezino potpuno zadovoljenje i njezina prava sreća. Svijet sa svojim zamamljivostima je za dušu propao. I to ne samo zato, što duša više ovih prividnih dobara postići ne može nego i zato, što sada spoznaje ono, što je prividno kao prividno te u tom ne može više naći nikakvog užitka. Slično kao da netko u tami nešto zagrabi držeći da je to neka njemu draga osoba, a najednoć nastane svijetlo i vidi, da je to lješina. Posve novo i naslućeno svijetlo dolazi iza smrti u svaku dušu. Svijetlo vječnosti, koja sve stvari, Boga i stvorenje osvijetljuje i raskida krivi sjaj.

Tada duša spoznaje, da je ona s Bogom sve, baš sve izgubila. Nije joj ostala iskra nade niti najslabiji trak svijetla. Ona uvijek čezne za srećom, a to čeznuće neće nikad biti ispunjeno. Kad bi prokletnik mogao doći do toga, da prestane ovaj glad za srećom, prestao bi i pakao. Ali to je upravo najstrašnije, da ona ne može nikad zaboraviti što je izgubila, i da se ne može odreći onoga, što spoznaje, da nikad postići ne može.

Iz ovoga što je rečeno lahko je pokazati, da prokletnik nikad ne može imati prema Bogu ljubavi dobrohotnosti. Jer ova ljubav stoji u tome, da se razumno biće veseli nad svojstvima i savršenstvima Božjim, nad svime, što je bilo unutarnje, bilo vanjsko dobro Božje. Sad je pak sve, što je Božje dobro, što više sam Bog, za prokletnika najveća nesreća i stoga predmet njegove tuge, njegova bola i njegove mržnje. On bi se samo tada mogao veseliti nad Bogom, kad bi se mogao veseliti nad svojom nesrećom. On se ne može veseliti nad pravednošću Božjom, jer mu je ova pribavila vječne, nepodnosive kazne. Ne može se veseliti nad sveznanjem Božjim, jer je pomoću njega Bog upoznao sva nedjelja i skrovite misli prokletnika. Ne može se veseliti nad mudrošću Božjom, jer je ona postavila ovaj red, koji je u sebi tako pravedan, a za prokletnika tako sudbonosan. Ne može se veseliti svemoći Božjoj, jer ona priječi svaki bijeg ispod ruke Božje, koja kažnjava. Ne može se veseliti nad dobrotom i milosrđem Božjim, jer mu je ono za uvijek zatvoreno, i to za kaznu, što ga je na zemlji zlorabio.

Jednako se ne može prokletnik radovati i veseliti nad vanjskim dobrima Božjim, koja stoje u objavi, otkrivenju njegovih unutarnjih savršenosti prema vani i u priznanju koje Bogu za ta dobra daju razumna bića. Jer je naime i pakao sa svim svojim strahotama manifestacija Božjih savršenosti, napose njegove svetosti i pravednosti, stoga je i on vanjsko Božje dobro. Prokletnici vide, da su oni zlorabili Božju milost i da su s pravom odbačeni. Oni vide, da su ludo i zlo radili, i da su svojoj nesreći krivi sami. Pakao je dakle objava Božjih savršenosti napose veličanstva, svetosti i pravde i to sami prokletnici moraju nužno priznati. Ova objava i priznanje jest vanjsko Božje dobro.

No iz rečenog je jasno, da se prokletnik ne može radovati nad objavom ove Božje pravednosti i svetosti i dosljedno nad svojim prokletstvom, jer to nije ni u kojem obziru za nj dobro nego preteško zlo, a nitko ne može ljubiti ono, u čemu gleda samo svoje najveće zlo. Jer se dakle prokletnik ne može radovati niti nad vanjskim niti nad unutarnjim Božjim dobrom, nemoguće je da goji prema Bogu ljubav dobrohotnosti.

Stvar je očita, ako je promatramo i s druge strane.

Philološki je zakon, da samo dobro može biti predmet ljubavi. No da to dobro uzmogne biti predmet teženja, treba da ga onaj koji ljubi, upozna kao svoje dobro. Tako iza Aristotela uči sv. Toma (In 8 Ethic. lect. 8) i Svarez (De anima l. 5. c. 2. n. 7). Iz toga slijedi ponajprije to, da je ljubav prema sebi, koja je u naravi razumnog bića, posljednji razlog, na koji se svode sva očitovanja htijenja i čežnje, nadalje to, da je ontološki korjen ljubavi neko jedinstvo onog, koji ljubi s ljubljenim predmetom, to jest takvo svojstvo ljubljenog predmeta, da onaj koji ljubi nalazi u predmetu neko dobro za sebe. Svaki čovjek ljubi sebe nuždom, koja se nalazi u njegovoj

naravi. On bi samo tada prestao sebe ljubiti, kad bi prestao bivstvovati. Ova ljubav jest izvor svega našeg djelovanja i teženja. Ovo vrijedi ne samo za požudnu, nego i za dobrohotnu ljubav. Razlika je u tome, što kod požudne ljubavi čovjek stane kod sebe ili se vraća k sebi, u koliko naime za nekim vanjskim dobrom samo u toliko teži, u koliko je to dobro njemu od koristi. Kod dobrohotne pak ljubavi izlazi čovjek iz sebe i proširuje svoju dobrohotnost, koju prema sebi imade nužno, i na drugoga u koliko se s njime poistovjetuje i želi njemu dobro kao samomu sebi. Dakle je i kod nesebične ili dobrohotne ljubavi ljubav prema sebi nužna pretpostavka i posljednji razlog. Stoga veli sv. Toma, da je ljubav prema sebi forma i korjen prijateljstva, ona naime sastoji u tome, da se mi prema drugome tako vladamo kao prema samome sebi (S. Th. II. II. q. 25 a. 4. in c.). Tko drugog ljubi, želi mu dobro kao sebi samom, te se stoga prijatelj i zove drugi »ja«.

Nastaje sada pitanje, kada i pod kojim je uvjetima kod nekoga moguća ljubav dobrohotnosti prema drugom ili drugim riječima, što se traži za to. da mi u drugomu gledamo vlastiti ja, te ga dosljedno ljubimo kao sebe.

Prema nauci sv. Tome potreban je za ljubav dobrohotnosti takav sklad među ljubljenima, da jedan može dobro i korist drugoga smatrati svojim, te se dosljedno čvrstim prianjanjem s njime ujediniti. On veli: »U ljubavi prijateljstva onaj koji ljubi jest u ljubljenome, u koliko dobro ili zlo prijatelja smatra kao svoje i volju prijateljevu kao svoju. Stoga je vlastitost prijatelja, da isto hoće te se zbog istog žaloste i vesele« (S. Th. I. II. q. 28. a. 2 in c.) Stoga je za prijateljsku ljubav potreban bilo kakav sklad u interesima tako, da je onome, koji ljubi moguće korist i interes drugoga učiniti svojim vlastitim, a da kraj toga ne dođe u sukob s ljubavlju prema sebi, koja u njemu počiva nuždom naravi.

Odatle je očito, da ljubav dobrohotnosti ne može među razumnim bićima nikako postojati, ako dobro i interesi jednoga stoje u protimbi s dobrom i koristi drugoga tako, da jedan može ljubiti drugoga samo tako, da sebe mrzi. U tom slučaju manjka stvarni, ontološki temelj ljubavi, naime jedinstvo između onoga, koji ljubi i ljubljenog predmeta. Ljubiti nekoga i tada, kad nas on priječi u postignuću dobara, za kojima mi nužno težimo i kojih se ne možemo odreći, znači išto što i sebe mrziti i učiniti u punom smislu duševno samoubojstvo.

Ljubav dobrohotnosti prema Bogu nije stoga moguća, ako Božje interese ne učinimo svojima i s njime ne postanemo istih misli i istog osjećaja. Kad bi stoga prokletnik ljubio Boga čistom nesebičnom ljubavi, morao bi on prisvojiti Božje mišljenje i osjećaje prema sebi te željeti i htjeti svoje vlastito prokletstvo, kao što ga hoće i želi Bog, mrziti sebe, kao što ga Bog mrzi, sebe samog smatrati kao neprijatelja, kao što ga Bog smatra i konačno vese-

liti se nad time, da je lišen za sve vijekove svakog veselja i utjehe. Nadasve je pak jasno, da je u prokletnika ovakvo duševno raspoloženje nemoguće.

Stoga iako Bog ostaje uvijek u sebi najveće beskonačno dobro, nije on više za prokletnika nikakvo dobro niti ga prokletnik kao takvo spoznaje. Ontološka veza zajednice dobara i interesa razriješena je zauvijek neopozivom osudom Božjom. Stoga se u paklu Bog niti ljubi, niti se može ljubiti.

Daljnja tvrdnja koju postavljamo s obzirom na odnos prokletnika prema grijehu jest:

7. Prokletnici Boga mrze nužno.

Čovjek nužno mrzi ono, što mu se ni u kojem pogledu ne prikazuje kao dobro. A to je upravo kod prokletnika s obzirom na Boga. Bog je prokletnike izlučio iz blaženstva, koje oni nužno ljube i predao ih paklenim mukama. Tih muka ne mogu oni mrziti s predanjem u svetu i pravednu Božju volju, nego se protiv toga buni čitava njihova narav. Doista prokletnici nužno mrze onog, koji je uzrok njihovih muka. Oni znadu, da do vijeka od Boga ne će primiti ništa dobra, nego samo kaznu. Oni ne gledaju u Bogu samilosnog Oca, koji će natrag primiti i oprostiti raskajanom sinu, nego neumoljivog osvetnika, koji kroz vijeke vijekova mrzi, proklinje i odbacuje grješnika. Oni gledaju u Bogu najvećeg neprijatelja, koji je nad njima razlio sav svoj bijes i čijoj desnici nikada ne mogu izbjeći. Stoga prokletnici mrze Boga vječnom, nepomirljivom mržnjom. Oni bi željeli, da nema Boga, da nije sveznajući, svemogući, beskonačni i pravedni. Sva su Božja svojstva predmet njihove žalosti i mržnje.

Posve je jasno, da prokletnici mrze i sve ono, što je u vezi s Bogom i što se njima pričinja kao Božje dobro. Stoga oni mrze svete u nebu, Crkvu, koja propovijeda slavu Božju, pravednike, jer u njima gledaju štovatelje Božje i obljubljenu djecu Božju. Oni mrze sve ljude, jer su slika Božja i pozvani su od Boga na vječnu slavu. Upravo zato hoće da zavode ljude. Zato đavao »obilazi kao ričući lav tražeći koga da proždre« (I. Pet. 5, 8).

Iz analize prokletničkog stanja slijedi također tvrdnja:

8. Prokletnici se ne mogu za svoje prošle grijehe slobodno i promišljeno kajati, u koliko su grijesi Božja uvreda.

Iz sv. Pisma i tradicije očito je, da se prokletnici kaju i oplakuju svoje grijehe, zbog kojih su osuđeni. No to kajanje nije dobrovoljno, nego nužna posljedica neizbrisive težnje za srećom i posjedovanjem Boga. To kajanje čini, da je prokletnicima odurno i da se okreću od svega, što su na zemlji visoko cijenili i pretpostavljali volji Božjoj. Kad bi mogli, oni bi sve svoje grijehe uništili i učinili, kao da ih nikad nije bilo. No jedini motiv ovog kajanja jest nužna ljubav prema sebi, a nipošto slobodna i promišljena ljubav

prema Bogu, za koju prokletnik, kao što smo vidjeli, nije sposoban. Ne može biti motiv kajanja ni nada, da će mu biti grijesi oprošteni i on oslobođen svojih muka, jer prokletnik spoznaje, da za njega više nema spasenja. Ne može motiv kajanja biti ni odurnost grijeha u sebi, jer prokletnika čini nesretnim ne odurnost grijeha, nego beskonačna Božja kazna. Kad bi naime odurnost grijeha u sebi mogla đavla sklonuti na kajanje, tada bi bilo neshvatljivo, kako prokletnici ljude zavode na grijeh te se mogu radovati nad propasti tolikih duša. Stoga prokletničko kajanje, koje uistinu postoji, imade temelj samo u ljubavi prema sebi t. j. u njihovom protivljenju kazni, koja izlazi iz grijeha. Stoga, jer prokletnici Boga mrze i jasno spoznaju, da im sve kajanje ništa ne koristi, nema u njih slobodnog, promišljenog kajanja za grijehe, koje su učinili u doba kušnje. Zato kajanje, koje ih muči, ne uzročuje kakvo stvarno pravo poboljšanje volje, jer je ćudoredno poboljšanje moguće postići samo po slobodnim činima, po slobodnom odvraćanju od grijeha i prijanjanju k Bogu. Tako prokletničko kajanje ne služi za ćudoredno čišćenje, nego za njihovo veće mučenje.

Isto je tako jasan zaključak:

9. Prokletnici ne mogu imati slobodne, promišljene volje da u buduće obdržavaju ćudoredni zakon.

Slobodna odluka volje obdržavati ćudoredni zakon bila bi samo tada moguća, kad bi vršenje ćudorednog zakona donijelo prokletnicima bilo kakvo olakšanje i bilo kakvu utjehu. No to je isključeno, jer je za njih vrijeme milosti prošlo i ništa ne mogu mijenjati s obzirom na svoju kaznu. Što više, jer oni moraju Boga mrziti, oni nužno prekoračuju i ćudoredni zakon. Iz te mržnje naravnom se nuždom rađa ljubav prema grijehu, u koliko u njem gledaju sredstvo da ostvare svoju mržnju prema Bogu. Oni na neki način ćute zadovoljštinu u tome, što vide, da Bog biva vrijeđan. Tako kod prokletnika u isto vrijeme postoji i nesavladivo, nužno kajanje, i nesavladiva, nužna ljubav prema grijehu. No u tom nema nikakvog protuslovlja. Grijesi naime koje oni naravnom nuždom okajavaju, jesu grijesi iz doba kušnje, koji su uzrok njihove nesreće. Grijesi pak, koje oni nužno ljube, jesu oni, na koje su prokletnici gonjeni mržnjom na Boga, iza kako je njihova osuda nepromjenljivo zaključena i potvrđena.

Dakako kad kažemo, da prokletnici prestupljuju ćudoredni zakon, ne smijemo to tako shvatiti kao da za prokletnike postoji obvezatni ćudoredni zakon. Obvezan zakonom može naime biti samo onaj, koji ga može obdržavati. Prokletnici pak ne mogu ljubiti Boga, pak je stoga nemoguće da se u poniznosti i poslušnosti pokore zakonu. Stoga ni Bog ne traži od njih obdržavanje ćudorednog zakona, niti se prokletnici ćute više obvezatnima da vrše volju onoga, koga mogu samo mrziti, a ne poštivati i ljubiti.

Nastaje još pitanje, da li prokletnici neprestano čine griješna djela.

Na to odgovaramo:

10. **Ne može se strogo dokazati, da prokletnici neprestano počinjaju djela, koja su u protimbi s ćudorednim zakonom.**

Skolastici većinom tvrde, da su svi prokletnički čini upravljeni na ćudoredno zle objekte. No ipak neki bogoslovi (cf. Stufler l. c.) drže, da se ne može očevidno dokazati. Jer iako prokletnici nužno mrze Boga, kadgod na njega misle kao na svoga neprijatelja, i ako oni grijeh nužno ljube, u koliko im se on pričinja zlo za Boga, ipak se neda očevidno dokazati, da oni moraju bez prestanka misliti na Boga i grijeh upravo u ovom obziru. Dakako imajući na pameti veličinu njihove boli i snagu mržnje, čini se, da će oni vrlo rijetko biti bez zlih čina. No iako oni možda ne moraju uvijek prekoračivati ćudoredni zakon, to odatle ne slijedi, da se oni uzdržavaju od zlih čina iz ćudorednih, dobrih razloga. Jer i negriješenje nije kod njih slobodna odluka volje, koja je proizašla iz ćudorednog dobrog motiva, nego je ono samo tako moguće, da ih možda neki indiferentni predmet obuzme te na čas zaborave na mržnju na Boga.

Konačno za objašnjenje prokletničkog stanja treba naglasiti:

11. **Prokletnički grijesi nijesu pravi formalni grijesi, oni nijesu subjektivno zli čini, koji bi se mogli ubrajati, jer su oni izgubili slobodu izbora između dobra i zla. U paklu dakle nema nikakvog pravog razvitka u ćudorednom zlu.**

Mržnja na Boga i ljubav grijehu bez dvojbe su u sebi i objektivno zlo, jer su upravljeni na predmete, kojih razumno biće nikad i ni pod kojim uvjetima ne može htjeti, a da ne uvrijedi Boga i ne zavrijedi vječnu kaznu. Ali ovi čini nijesu subjektivno moralno zli, jer im manjka osnovni uvjet svake moralnosti, sloboda.

No prokletnici nijesu izgubili svaku slobodu s obzirom na izbor zlih čina. Veliko: katkad, jer onda kad misle na Boga, nužno ga mrze. Ali kad nastupi slučaj, da đavao imade mogućnost izvršiti različne zle čine, tada može slobodno birati. Slobodno mu je dakle kušati ovog ili onoga čovjeka, poticati na ovaj ili onaj grijeh. No i tada, kad je đavlu dan neki krug slobode, ne čini on nikakvog formalnog grijeha, jer mu manjka sloboda odabrati dobro. O grijehu bi moglo biti govora samo onda, kad bi đavao mogao izabrati manje zlo zato, jer je manje. To bi pak bilo moguće samo onda, kad bi prokletnik mogao učiniti neko ćudoredno djelo.

Odatle je jasno, zašto đavoli i prokletnici ne bivaju kažnjavani zbog svojih čina. Razlog je u tome, što njihovi čini u paklu nijesu moralno ubrojiva djela.



To su evo nekoje osnovne misli, koje nam barem donekle osvijetljaju duševno stanje prokletnika u vezi s pitanjem o njihovoj okorjelosti.

Zaključci I. hrvatskog liturgijskog sastanka [4.—6. VII. 1936].

I.

1. Prvi liturgijski sastanak šalje vruću i usrdnu molbu kompetentnom crkvenom forumu, da bi se pobrinuo, e da bismo u što skorije vrijeme dobili jedinstveni autentični prijevod stalnih dijelova sv. Mise, da se tako ukloni neugodna razlika u tako delikatnoj i za recitiranje sv. Mise potrebitoj stvari.

2. Liturgijski sastanak izrazuje želju, da bi naše vrlo zaslužno Društvo sv. Jeronima, koje je već objelodanilo pučku moralku i dogmatiku, sada izdalo i tako potrebitu pučku liturgiku, koja da bude napisana u duhu savremene liturgijske obnove. Isto bi tako Društvo sv. Jeronima zadužilo hrvatski narod, kad bi u zbirci svojih molitvenika izdalo po koji liturgijski molitvenik i priručnik za puk (Misal za nedjelje i blagdane, crkvenu jutarnju i večernju molitvu — naime primu i kompletorij — priručne knjižice o sakramentima i važnijim crkvenim obredima i t. d.)

3. Liturgijski sastanak moli sastavljače pučkih molitvenika, da se kod sastavljanja što više obaziru na veliko molitveno blago, koje se nalazi u liturgijskim knjigama te po mogućnosti urede svoje molitvenike što više liturgijski, kako je to već s lijepim uspjehom učinjeno za đake.

Liturgijska obnova zahtjeva, da se puku dade u ruke u prvom redu liturgijski tekst za molitvu. Crkva je najveća i nenatkriljiva učiteljica molitve. Liturgijski sastanak zato izražava žaljenje, što se baš kod nabožnih osoba u tolikoj mjeri šire molitvene knjižice, koje su vrlo daleko od liturgije, kao na pr. jedna od Crkve nedavno zabranjena »Krunica«. Treba da svi oko sebe širimo smisao za jednu zdravu, liturgijsku pobožnost i molitvu.

4. Pozivaju se hrvatski crkveni kompozitori, da mjesto često puta skroz subjektivnih nabožnih pjesama komponiraju rađe liturgijske tekstove (himne, antifone, psalme i dr.)

5. Na prijedlog prisutnih kateheta zanimaju se svi naši vjeroučitelji, da liturgiji posvete što veću pažnju u obuci vjere, a napose da neprestano priučavaju mladež na život s crkvenom godinom. U srednjim školama neka djeca izmjeničnim moljenjem i pjevanjem aktivno sudjeluju kod sv. Mise.

6. Liturgijski sastanak umoljava centralna i biskupijska vodstva svih grana Katoličke Akcije i ostalih katoličkih udruženja, a napose njihove središnje i mjesne duhovnike, da cjelokupni duhovni odgoj članstva vode u duhu liturgije i da u svakom društvu po mogućnosti osnuju liturgijsku sekciju.

7. Sa sastanka se šalje topla molba i preporuka uredništvima svih katoličkih listova i vjerskih glasnika, da u svakom broju su-

stavno i redovito donašaju i nešto liturgijskog gradiva, da tako i najširi slojevi naroda upoznaju duhovnu vrijednost katoličke liturgije, bez koje nema pravog vjerskog života.

II.

1. Liturgijski sastanak umoljava sveukupno svećenstvo, a napose članove naših redova, koji djeluju u narodu kao propovjednici i misijonari, da u svojim propovjedima posvete što veću pažnju katoličkoj liturgiji, i da u širokim slojevima vjernika bude smisao za liturgijski život.

2. Budući da je liturgija nenatkriljivo odgojno sredstvo sastanak moli uprave svih naših svećeničkih i redovničkih sjemeništa, konvikta i ostalih odgojnih zavoda, da duhovnu formaciju svojih pitomaca provede u duhu liturgije, te da osobito buduće svećenike i redovnike upute u študij liturgije i da im prama mogućnostima stave na raspolaganje bogatu savremenu literaturu o liturgiji.

3. Liturgijski sastanak umoljava središnji odbor za priredba Euharistijskih kongresa kao i priređivačke odbore pojedinih kongresa, da ti kongresi, kako stvar već sama po sebi zahtjeva, budu u isti mah i pučki liturgijski kongresi po govorima koji se na njima drže i po priredbama te pobožnostima koje se tom prigodom obavljaju.

4. Da se po našim crkvama služba Božja što dostojnije i izglednije vrši, sastnaak moli upravitelje crkava, da posebnu brigu posvete liturgijskom odgoju orguljaša ministranata i crkvenih poslužnika (remeta, zvonara i dr.). U tu će im svrhu kao uopće u liturgijskoj obnovi našega naroda posebno pomoći naš jedini liturgijski časopis »Život s Crkvom«.

5. Na posebnu želju prisutnih svjetovnjaka sastanak apelira na svećenstvo, da se u turističkim krajevima, makar i uz velike žrtve, turistima i izletnicima u zgodno vrijeme služi sv. Misa, te da se red sv. Mise oglasuje na crkvenim vratima.

III.

1. Na prijedlog referenta o liturgijskom pjevanju liturgijski sastanak poziva sve koji vode crkveno pjevanje, da se u svim našim crkvama u prvom redu njeguje gregorijanski koral, kako Crkva to želi i zahtjeva. U tu svrhu sastanak moli kompetentne crkvene krugove, da bi u službenim glasnicima odštampali u prijevodu Motu proprio Pija X. od 22. studenoga 1903. i Apostolsku konstituciju Pija XI. od 20. prosinca 1928. te pozvali sve faktore, da strogo po njima rade. A da i puk upozna pravi duh crkvene glazbe, bilo bi potrebno, da se ti spisi s kratkim komentarom prošire i u široke slojeve naroda, možda preko jednog broja Svetojeronimske »dinar-štampe«.

2. Liturgijski sastanak moli kompetentne crkvene krugove, da bi se po mogućnosti u sve naše crkve uvelo pjevanje po Hrvatskom

Crkvenom Kantualu. Neka se dozvoli, da se njegova nabava, gdjegod je to moguće, izvrši na račun crkvene blagajne. Paralelno s tim preporuča se puku nabava pjesmarice »Anđeosko cvijeće«, čiji je prvi dio identičan s Kantualom.

3. Već 30 godina izlazi kod nas izvrsno uređivani crkvenoglazbeni časopis »Sv. Cecilija«, kojim bi se i veći narodi dičili. Ovom prigodom sastanak preporuča, da ne bude bez ovoga časopisa ni jednoga, kome je povjerena briga za pjevanje u našim crkvama.

4. Liturgijski sastanak umoljava kompetentne crkvene krugove, da zabrani pjevanje svih sentimentalnih i necrkvenih pjesama, koje se šire ponajviše u rukopisima. Kao mjerilo crkvenosti neka se uzima koral. Isto tako neka se zabrani svako neliturgijsko i često solo pjevanje, duete, tercete i slično kao i svako solo sviranje na raznim instrumentima uz pratnju orgulja za vrijeme liturgijskih čina i pobožnosti.

5. Sastanak moli kompetentne crkvene krugove, da se u svim sjemeništima što više moguće i po planu obučava koral, ulijevajući istovremeno u srca sjemeništaraca i bogoslova istinsku ljubav i oduševljenje za liturgijsko pjevanje. Bez toga se odredbe Crkve o pjevanju neće nikada provesti.

6. Da obnova liturgijskog pjevanja ide pravim smjerom, sastanak smatra dužnim, da zamoli kompetentne crkvene krugove, da bi se obnovile i oživile diecezanske komisije za crkvenu glazbu, koje bi se brinule za izvršenje svih crkvenih odredaba u tom pogledu.

7. Liturgijski je sastanak još slobodan, da skromno upozori i zamoli sve kojih se tiče, da bi se i kod nas ustanovila barem jedna tako potrebita orguljaška škola.

IV.

1. Liturgijski sastanak izrazuje želju, da bi svaka naša crkva, i ona u najzabitnijem selu, pa i ona sa vrlo skromnim prihodima, bila u svakom pogledu tako uređena, kako se dolikuje kući Božjoj i zajedničkom prebivalištu Boga i ljudi. Posebno želi, da se kod uređaja ističe krstionica kao mjesto kršćanskog preporođenja i veliki oltar kao središte čitave crkvene zgrade. Sam pak oltar neka bude uređen kao mjesto, na kojemu se svakog dana obnavlja Isusova žrtva na križu i zato neka sporedne stvari na oltaru ne sakrivaju žrtvenika.

2. Sa sastanka se šalje topla molba svim upraviteljima crkava, da se crkva, oltari, kipovi i slike ne rasvjetljuju pretjerano i teatralno. Liturgijski ukus zahtjeva, da se osobito točno obdržavaju crkveni propisi o uporabi električnog svijetla u crkvi. I pretjeran broj voštanica pred raznim zavjetnim slikama i kipovima nije kršćanskog podrijetla, te pravilno poučeni vjernici moraju znati, da ima zgodnijih načina kojima svecima izrazujemo svoju zahvalnost

i štovanje. Iz crkve i posebno s oltara neka se nadalje odstrani sve umjetno, izrađeno cvijeće. Živom Bogu se pristoji samo živo, svježe, Božje cvijeće, pa makar i samo zenelilo. U pogledu svijeća i cvijeća bilo bi poželjno, kad bi se i kod nas kao i po mnogim biskupijama po svijetu preuzele odredbe kardinala vikara za grad Rim.

3. Mjesto neukusnih Božićnih i Uskrsnih čestitka, židovskih i nežidovskih, liturgijski sastanak preporuča, da upotrebljavamo svi samo dopisnice, koje odgovaraju liturgijskom duhu i motivima naše narodne umjetnosti. Lijepo bi bilo, kad bismo ne samo o Božiću i Uskrsu, nego i prigodom krštenja, prve sv. pričesti, ređenja, mlade Mise i ženidbe slali znancima obavijesti i čestitke u liturgijsko-narodnom duhu i stilu. U tu nam svrhu moraju doći u pomoć sposobni umjetnici.

4. Liturgijski sastanak moli kompetentne crkvene krugove, da bi se u svakoj biskupiji sastavio odbor, koji bi pomoću upravitelja crkava popisao, eventualno sakupio i brižno čuvao liturgijske predmete povijesno-umjetničke vrijednosti, te koji bi nadalje nadzirao gradnju ili restauraciju crkava i njihovo unutrašnje ukrasivanje. Taj odbor ne bi imao pred očima samo propise Crkve i estetski momenat nego i duh naše narodne umjetnosti.

5. Liturgijski sastanak umoljava upravitelje crkava, da dobavljaju liturgijska odijela i liturgijsko posuđe, ukrašeno našim narodnim motivima, jer se duh liturgije dade vrlo lijepo spojiti s duhom naše narodne umjetnosti. Neki naši umjetnici već prave nacrte, a neki ih zavodi (na pr. čč. sestre milosrdnice u Zagrebu, čč. sestre sv. Križa u Đakovu i nekoji pojedinci) izrađuju vrlo jeftino. Neka se zato i po vanjskom izgledu crkvena ruha osjeti, da u našim crkvama hrvatski narod najljepšim produktima svoje narodne duše slavi Boga!



Za vrijeme liturgijskog sastanka nikla je misao, da se daljnje promicanje liturgijske obnove našega naroda povjeri posebnom odboru, koji će s odgovornošću preuzeti sistematski i organizovani rad oko buđenja i propagiranja liturgijske obnove kod Hrvata u intenzivnom i ekstenzivnom smjeru. U tu će svrhu najprije svaki odbornik za se što više produbiti i popuniti svoje liturgijsko znanje, a nadalje uvijek dogovorno sa svojim Ordinarijom i pod njegovim vodstvom — u svojem djelokrugu riječju, dopisivanjem i preko štampe širiti zanimanje za liturgijsku obnovu, te s vremenom u istu svrhu osnivati diecezanske odbore i središta.

Taj privremeni odbor ima za slijedeću godinu konkretno ove zadatke: 1. da propagira i po mogućnosti provede ove rezolucije, koje su bile prihvaćene na sastanku; 2. da se pobrine za tiskanje i raspačavanje izvještaja sastanka, koji mora da izađe na opću želju svih prisutnih a i mnogih neprisutnih; 3. da u sporazumu s ured-

ništvom i upravom lista odredi način daljnjeg uređivanja i što većeg raširenja »Života s Crkvom«; 4. da pripremi slijedeći liturgijski sastanak, za koji su svi mišljenja da se u većem stilu drži tek svake druge godine, a da se međutim liturgijska propaganda vrši u užem krugu pomoću predavanja, manjih sastanaka i tečajeva.

Jedna je mogućnost bila, da se na samom sastanku odabere ovaj privremeni odbor između samih učesnika sastanaka i onih, koji su željeli da dođu ali su bili spriječeni, dok će se istodobno pozvati i predstavnici iz svih ostalih naših biskupija, koji se za liturgijsku obnovu zanimaju, da uđu u ovaj za sada privremeni i pripravni odbor. Odbor ima svog pokrovitelja, predsjednika, i tajnika. Čitav će taj odbor stajati u međusobnoj pismenoj vezi prama potrebi, a sastajat će se barem jedamput godišnje.

Na sastanku je u Hvaru dne 6. srpnja 1936. jednoglasno izabran *Pripravni odbor za promicanje liturgijske obnove u hrvatskom narodu* pod pokroviteljstvom *Msgr. Mihe Pušića,* biskupa hvarskoga. Za pretsjednika je izabran *Dr. Ivan Delalle,* kanonik-župnik, Trogir, a za tajnika *Josip Kirigin,* urednik »Života s Crkvom«, Hvar.

Blagdan Svijećnice.

Nastao je spor među nekim svećenicima, da li je Svijećnica blagdan Gospodnji ili Marijin. Pritom je jedan doveo Svijećnicu u neki spoj ili u odvisnost sa starohrvatskom ili slavenskom »Glavnjenicom« (»Iskrenicom«). Uzdiže nad sve druge »hrvatski genij«, koji da pod Svijećnicom razumijeva samu bl. Dj. Mariju, da je hrvatski narod jedini od svih drugih kršćanskih naroda ušao u pravi smisao toga blagdana.

Što na to?

1. — U početku su kršćani slavili samo blagdan Uskrsnuća Gospodnjega i to ne samo godišnjicu, već je svaka nedjelja bila njegov spomen — per excelentiam Dies Dominica. No već se u II. vijeku slavi i spomen onih kršćanskih junaka, koji su svoj život dali za sv. vjeru. Tečajem prvih triju stoljeća počinju u pojedinim većim crkvama slaviti uspomenu i drugih važnijih događaja iz života Isusova: tako porođenje njegovo, te završetak otkupljenja i porod Crkve na duhovski blagdan. Razumljivo je, da se radi progonstva i radi »disciplinae arcani« nisu mogli razviti razni spomendani i svetkovanja u današnjem smislu. Revnost se kršćana u tom pogledu razmahala tek u doba kršćanske slobode, pa i tu se još vrlo oprezno postupalo. Razvili su se ponajprije blagdani Gospodnji. — Iako su kršćani bl. Dj. Mariju častili već od početka, kako to znamo iz spisa Apostolskih pisaca i najstarijih katakomba, posebnih svojih blagdana ona nije imala zbog opreznosti, da novoobraćeni pogani ne bi upali u poganske genealogije. Zato i najstariji Marijini blagdani stoje u vezi sa životom Isusovim; Blagovijest ili Navještenje Marijino, u starini je nazvano i Navještenje Gospodinovo, Annuntiatio Domini.

Kao što je u starini jedini i najveći blagdan Uskrsnuća imao svoj završetak blagdanom i osminom Duhova, tako je i Božić, Narođenje Gospodnje ili prva njegova pojava u svijetu — Epiphania — trebalo da ima svoj završetak. I revni kršćani, čim im je sinula sloboda, htjeli su svečano završiti taj blagdan, pa su iz života djeteta Isusa izabrali onu zgodu, kad je on 40. dan donesen i prikazan u jerusolimskom hramu prema odredbama Mojsijeva zakona. Takav blagdan zaista nalazimo u Jerusolimu prema svjedočanstvu Silvije Heterije iz Akvitanije, hodočasnice u sv. Zemlju pod kraj IV. v., gdje je u spisu poznatom pod »Peregrinatio Silviae« opisan taj blagdan. Svetkovanje se njegovo brzo raširilo u cijeloj istočnoj Crkvi. Postao je jedan od 12 većih blagdana Gospodnjih napose od vremena cara Justinijana, koji ga je ukazom od g. 542. učinio zapovijedanim blagdanom, kakav je i danas. Obavljao se vrlo svečano s osminom, u koliko ne bi nadošla korizma. U Carigradu bi patrijarha u crkvi bl. Dj. Marije prisustvovao liturgiji na ekumenskom prijestolju, a car večernji i liturgiji. U istočnoj se liturgiji nazivlje ovaj blagdan: *ἡ ὑπαπαντὴ τοῦ Κυρίου* ili *Συμεών*, a u istočnoj-slavenskoj: Sretenije t. j. sretanje, susret, sastanak u hramu Isusa sa starcem Simeonom i proročicom Anom. Uistinu se slave tri zgode: Očišćenje Marijino, prikazanje Isusovo i susretaj sa Simeonom i Anom. Nastaje pitanje: Zašto jerusolimska crkva, početnica ovog blagdana, ističe baš susretaj, sastanak Isusov sa Simeonom i Anom? Možda možemo razlog tomu tražiti u dobi, kad je blagdan nastao.

2. — Žalosno je stanje bilo u IV. vijeku, napose u istočnoj Crkvi. Arijanizam pod zaštitom bizantinskih careva usprkos osude na Nicejskom saboru živi dalje. U polovici IV. v. vlada jerusolimskom crkvom učeni i sveti biskup Ćiril, koji više puta mora bježati pred bijesom fanatičkih arijanaca. I Židovi u toj smetnji dižu glavu napose pod carem Julijanom odmetnikom, koji, da tobože natjera u laž prezrenog »Galilejca«, dozvoljava i potiče bogate Židove i sam im daje novčane pripomoći, da obnove stari hram u Jerusolimu. Do tada je vrijedio zakon, prema kome Židovi nisu smjeli dolaziti u grad. Poznato čudo zapriječiti gradnju hrama za uvijek.

Međutim revnost kršćana pod vodstvom samog sv. Ćirila hoće da liturgički zaključi i božićno vrijeme pa zato izabire spomenute zgode iz djetinstva Isusova. Iz odvratnosti prema Židovima, vječnim progoniteljima kršćana i podstrekačima progonstva, te iz želje da ih ne bi možda smatrali kao »judaizantes«, mladi poganski obraćenici ne ističu u novom blagdanu obred Mojsijeva zakona: očišćenje Marijino i prikazanje Isusovo, iako toga ne isključuju, već odabiru treći događaj: sastanak Isusa sa starcem Simeonom i proročicom Anom. Tom se zgodom Isus slavi kao »lumen ad revelationem Gentium« — pogana, što su i sami bili, i zato im je taj blagdan srcu prirasao, te su ga kao poganski obraćenici iz zahvalnosti najsvečanije proslavljali. To je iza Epiphanije drugi najveći blagdan poganskih kršćana, i u istočnoj Crkvi kao i onaj smatran blagdanom Gospodnjim.

Iako je blagdan ukazom Justinijanovim proglašen zapovijedanim blagdanom, čini se ipak, da je na zapad došao tek u 7. vijeku, kad su papama bili nekoji Grci i Sirci, a došao je kao Hypapante — Sretenije.

Čitamo u Liber Pontificalis odredbu pape Sergija (687—701.), kako se imaju obavljati neki blagdani; tu je i taj blagdan spomenut, te je prema tomu u to doba već postojao i na zapadu: »Constituit, ut diebus Annuntiationis Domini, Dorminitionis et Nativitatis s. Dei Genitricis ac s. Simeonis, quod Ypapanti Graeci appellant, letania exeat a s. Hadriano et ad s. Mariam populus occurrat.«

I u Rimu se obavljao blagdan sa svom svečanošću. Liturgiji je pribivao sam Papa; jedan stariji »Ordo Romanus« donaša dragocjeni opis svečanosti oko god. 800. (Schuster: Liber Sacramentorum VI. p. 206.)

Kako su blagdan uveli pape-istočnjaci, to je i istočni formular prešao u zapadnu liturgiju, koja u svemu nosi kristologični, božićni, karakter: Od Pristupa pa isključivo do zadnje popričesne molitve govor je o prikazanju i susretaju Isusovu u hramu. I prefacija je de Nativ. Dni. U samoj zadnjoj molitvi, koja je općenita, kao i tajna, molimo milost, da u sv. žrtvi nađemo lijek za sadašnji kao i budući život po zagovoru bl. Dj. Marije.

3. — Naziv blagdana »Purificatio B. V. Mariae« koji danas stoji u rimskom misalu, dolazi tek u Gelazijevu Sakramentaru iz 8. v., koji je u današnjem obliku redigiran u galikanskoj crkvi, pa je i taj naziv (kao i neki drugi još) pod uplivom galikanske liturgije prešao u rimsku liturgiju. Ništa ne smeta, da blagdan dolazi i pod tim naslovom, jer se uistinu slavi i spomen toga obreda prema Mojsijevu zakonu kao i prikazanje i susretaj sa Simeonom. Prema tomu se može slaviti i kao Marijin blagdan, ali tek sekundarno, dok je primarno blagdan Gospodnji po svom početku kao i po liturgičnom formularu. Zašto je onda nazvan Purificatio? Galikanska je crkva uzela za bazu nazivu blagdana slijed Evanđelja sv. Luke, koje se čita u istočnoj kao i u zapadnoj liturgiji; tu je najprije govor o očišćenju Marijinom po zakonu Mojsijevu. Da o tom ne bude nikakve dvojbe, zamjenica »eius« u evanđelju Lukinu promijenjena je u misalu u »Mariae«. Kod sv. Bede nazivlje se blagdan: Oblatio Christi ad templum. Iz Evanđelja su dakle sva tri naziva opravdana. Odatle dolazi, da se u prvoj molitvi blagoslova svijeća (koji je mnogo kasnije uveden) moli: »... per intercessionem b. Mariae semper Virginis, cujus hodie festa devote celebrantur.« Dakle, festa, a ne festum što bi se hrvatski možda bolje prevelo sa slave, slavlja, svečanosti i sl., a ne s blagdan ili praznik, koje riječi danas znače isto što i dies festus ili festivus. A na koja se to festa misli u misalu? Držim, svakako, uz očišćenje Marijino još i na prikazivanje Isusovo i susretaj sa Simeonom, gdje je bl. Dj. Marija kao Majka Djeteta imala udjela kao i u drugim zgodama iz djetinstva njegova. Ove se dvije zgode imaju prvotno pripisati Gospodinu, a ne Mariji, kao što su na pr. u novom misalu Bijeg u Egipat i sv. Obitelji označeni kao blagdani Gospodnji. Kad se dakle i ove zgode slave u liturgiji, onda će i u prvom redu biti to blagdan Gospodnji, a u drugom tek Marijin. »Zato je Svečnica bolj Gospodov kakor Marijin praznik« veli Dr. Ušeničnik (Kat. Liturgika, str. 140). To ne čini nikakve zapreke, da u propovijedima ne bi isticali i slavili Mariju i njezine kreposti u svezi sa samim blagdanom.

4. — Stari su rimski sakramentari završavali misu s molitvom nad pukom (»oratio super populum«), koja je danas sačuvana samo još u ko-

rizmenim ferijalnim misama. Ta je molitva bila namjesto današnjeg: »Blagoslovi vas svemogi Bog«... koju je formulu nekad upotrebljavao samo Papa, kad bi izlazio iz crkve kroz gusti red vjernika. Za ovaj je blagdan bila propisana u Grgurovom Sakramentaru slijedeća molitva, koja je opet sasvim u skladu sa svom današnjom liturgijom:

Djakon: Humiliate capita vestra Deo — Prignite ponizno glave svoje pred Bogom. I svećenik bi raskriljenih ruku, koje bi mu gdjegod đakoni podržavali, molio okrenut prema puku: »Usavrši u nama milost tvoju, molimo Te, Gospodine, koji si ispunio očekivanje pravednoga Simeona; pa kao što on nije vidio smrti prije nego li je zavrijedio vidjeti Krista Gospodina, da tako i mi postignemo život vječni. Amen.«

I ako zapadna Crkva u ovom blagdanu slavi već tamo od 8. ili 9. v. i Očišćenje Marijino, što nije bilo isključeno ni u »Hypapanti«, nije ona protivna ovom razlaganju, kako se vidi iz rubrike unesene u novom reformiranom misalu. Prema toj su rubrici na taj blagdan zabranjene votivne mise Gospodinove; ako bi na pr. Svijećnica pala u prvi petak u mjesecu, ne smije se vršiti misa presv. Srca Isusova, već se mora uzeti dnevna misa; prema tome i današnja rimska liturgija priznaje ovoj svetkovini karakter Gospodnjega blagdana. Da ga je takvim smatrala i otkad ga je prihvaćala kao Očišćenje, slijedi iz toga, što je za taj dan — u nekojim bar krajevima — uz današnji formular propisivala i drugu misu specialno Marijinu: »Vultum tuum...« (Vidi: Zagrebački lat. misal od 1511.)

Pogledamo li još oficij toga dana, vidjet ćemo, da sav radi o prikazanju Isusovu u hramu. Doduše psalmi su iz oficija de Beata M. V., no to su s malom iznimkom i kod Obrezovanja Gospodnjega; što više kod vespera su antifone i psalmi isti, pa ipak se ovaj blagdan ne smatra Marijinim.

Na temelju svega razloženoga držim, da je Svijećnica božični blagdan, finale Božića, u kom se Majka ne može rastaviti od Djeteta, već se zajedno slave; ali kao što su božični blagdani: Porođenje, Obrezovanje, Bogojavljenje, Bijeg u Egipat itd. u prvom redu blagdani Gospodnji, tako je to i ovaj. To dokazuje: njegov početak »Hypapante«, formular mise sa prefacijom Narođenja, oficij rimske crkve; oficij istočne crkve uzdiže najvećim pohvalama bl. Dj. Mariju, premda blagdan smatra Gospodnjim; zatim zabrana votivne Gospodnje mise na taj blagdan.

5. — Procesija na Svijećnicu nije u svom početku bila drugo no čisto stacionalna, kao i na Istoku. Jer se po noći obavljala, nosile bi se svijeće za rasvjetu puta, kako je to običaj bio i kod poganskih procesija. Posebni se blagoslov svijeća na zapadu spominje tek u X., dok ga rimska liturgija spominje jedva u XII. stoljeću. Blagoslov svijeća ima pokornički karakter, pa se obavlja u ljubičastoj boji i uvijek na 2. veljače, makar da se blagdan slučajno prenaša. U njemu se moli, da svijeće budu ljudima, koji ih rabe, na tjelesno i duševno zdravlje, pa da ih sjećaju milosti Duha sv. i vječnog svijetla u nebu. Zato su vjernici ove svijeće od uvijek brižno čuvali u svojim kućama, užigali ih prigodom primanja popudbine bolesnika kao i na smrtnom času. Ovaj bi lijepi kršćanski običaj trebalo uskrisiti, ako je možda gdje nestao.

Nikako se ne može ovaj blagdan dovađati u vezu s poganskom hrvatskom ili slavenskom »glavnjenicom« (iskrenicom), jer nije blagdan nastao među Slavenima, niti pod uplivom njihovog vjerovanja. U Palestini, gdje se počeo slaviti, nije Slavena nikada ni bilo. Uostalom praznovjerje »glavnjenice« prema Akademskom Riječniku vrši se na 25. III. t. j. na blagdan Navještenja, a »iskrenice« u Srbiji na Sretenije 2. II. U čemu ti praznovjerni običaji sastoje, nije mi poznato.

Je li ime »Svijećnica« »specialitet hrvatskog genija?« Genij svakoga naroda stvara imena i riječi prema duhu svoga jezika; ne može se jedan nad drugim u tom uzvisivati kao nešto posebnoga, već se mora poštivati. Tako je na pr. njemački genij za taj blagdan iz dvije riječi stvorio treću — Lichtmesse — kako to i drugdje čini, pa i iz više riječi; isto i engleski — Candlemas. Pod tom se riječi razumijeva procesija i misa sa svijećama. Talijansko-romanski jezik ima riječ candelora (chandeleur) valjda postalo od »festum candelarum«, pa je pod tim imenom poznata i u onim hrvatskim krajevima, koji su bili pod vladom i utjecajem Italije. Hrvatski je naziv »Svijećnica« samo prema duhu hrvatskoga jezika lijepi prijevod talijanske riječi candelora; pod tom se riječi razumijeva procesija i misa sa svijećama. (Cvijećnica, procesija i misa sa proljetnim cvijećem i maslinovim grančicama — maslinska nedjelja).

Riječ »Svijećnica« nipošto ne označuje Majke Božje; pod tim se imenom ne misli na bl. Dj. Mariju; kad bi to držao, jer nije neprevarljiv, bio bi na krivom putu, u protimbi s vjerovanjem i s liturgijom, u kojoj se ističe »lumen ad revelationem gentium« — svijetlo da rasvijetli narode prema proročanskim riječima starca Simeona; a to nije bl. Dj. Marija, već njezino božansko Djetešce Isus Krist.

I ta riječ »hrvatskoga genija« ako nije možda posuđena u nepovrat, — potvrđuje tezu, da su Hrvati primili kršćanstvo sa zapada od Rima, gdje je u doba njihovog pokrštenja postojao blagdan Očišćenja Marijina (a ne više »Hypapante«, »Sretenije«) i to zajedno s blagoslovom svijeća dakle u 8. ili 9. vijeku. Osim navedenih već auktora vidi: Thalhofer-Eisenhofer: Kathol. Liturgie, Prinz Max: Praelectiones de liturgiis orientalibus. **Dr. Josip Frančišković.**

Recenzije.

Pacelli card. Eugenio: Discorsi e panegirici (1931—1935). Milano 1936. Societa editrice »Vita e pensiero«, u 8⁰, str. VIII + 496, Lit. 18.

Nisu to svi govori ni sve svečane propovijedi kardinala državnoga tajnika Pacellija, nego samo izabrani. Ima ih poveliki broj u ovom svesku, razne veličine i vrijednosti. Jedni su izrečeni radi same svečane formalnosti: kratki, ali stilski dotjerani doimaju se kao krasna svečana kita mirisnoga cvijeća. Iznose jednu misao, oko koje se vodi svečanost (jubilej oo. Redemptorista (str. 167), Barnabita (str. 211); intern. euharistijski kongres (str. 303), juridički kongres (str. 333) i dr.), izdižu je i daju joj obilježje više vrednote, koju doista u sebi nosi. Drugi su prave male stu-

dije: panegirici u pravom smislu i značenju riječi, puni zanosa, vjere i vedrine, nošeni jednim superiornim duhom, kojim diše čovjek, što stoji na istaknutom mjestu u crkvenoj hijerarhiji i u čijim se rukama stječu niti mnogostrukoga, često teškoga i burnoga života katoličke Crkve u svijetu. U njima se ogledaju misli, što kruže iznad svakidašnjih briga maloga čovjeka, a streme k idealu vječnosti, s kojim živi i za koji borbu vodi Crkva, kojoj pripada sav njegov život i djelovanje. Ne znate, koji je ljepši: ili onaj o sv. Robertu Ballarminu, ili o sv. Albertu Velikome, ili onaj o rimskoj svetici sv. Franceski, ili o sv. Bedi nazvanom Venerabilis. U svima se vidi jednaki zanos čovjeka pozvanoga, da u Crkvi Kristovoj vodi važnu riječ. On se i marljivo odaziva: ima ovdje govora, koji u kratkom vremenskom razmaku slijede jedan za drugim, znak, da im autor ne žali truda i ne traži mnogo odmora.

Ovi će svečani nagovori biti veoma rado primljeni ne samo od biskupâ, koji se nahode u raznim sličnim prilikama, pa će im služiti kao uzor za njihove nagovore, nego i od svećenika, kojima će po gdjekoja misao iz njih veoma dobro doći u današnjoj njihovoj obrani katoličke vjere i morala. — Obzirom na visoki položaj autorov i govori imaju svoj naročiti ugled; no argumentacija izdavača i kao neka osobita preporuka s navodom »poichè la parola di un vescovo è parola di Dio«, nije ovdje na mjestu. Ne quid nimis... Znamo mi dobro, da je i kada je riječ i običnoga svećenika, riječ Božja. Ovi nagovori imaju svoju vrijednost i bez toga posebnoga isticanja, pa ih svakome, tko vlada jezikom, najljepše preporučujemo. **A. Ž.**

Stjepan Zimmermann: Filozofija i religija. Filozofske istine o Bogu i čovjeku: razumni temelj vjere. Prigodom svoje 100-godišnjice izdao »Zbor Duhovne Mladeži« zagrebačke. Zagreb 1936., str. 411.

»Lako je bez dokaza živjeti onome, tko nije okusio grozu skepse i negacije« (str. 33). Auktor ne navodi ovih riječi kao nešto tuđega, nego kao jednu osobno iskušanu činjenicu, koju nam bez ikakovog pridrška i svom iskrenošću razotkriva. Opisuje nam faze svoje skepse, a onda i postepeno njeno rušenje. Čovjek može sumnjati o mnogim stvarima, koje mu nisu neposredno pristupačne. Ali sumnjati o svemu, pa i o evidentnim stvarima, kao o vlastitom opstojanju i iskustvima, o tome da nešto spoznajem, znači, pravi intelektualni nihilizam. Auktor nije nikada zapao u skrajnu skepsu; branio mu je to zdravi razum; dobro je uviđao, da je logički nedozvoljeno iz toga, ako nešto ne mogu spoznati, tvrditi, da toga uopće nema.

Ima u životu možda svakog katolički i kršćanski odgojenog intelektualca časova, kad se poput aveti javi sumnja u riješenja pitanja: otkud, zašto, kamo? Život se na zemlji obnavlja, pojedinac proživljava iste probleme, muče ga ista pitanja, koja su mučila pred tisućljećima svakoga čovjeka, koji je dublje zavirio u probleme života. Izvor je tomu, što svaki umno jači pojedinac hoće, da vlastitom snagom prodre u tajne svemira i da nađe odgonetke svijeta. To su kritički stadiji osobito kod mladića, koji se posvetiše naucima. Ta kriza može doprijeti do paroksizma, kakovog vidimo kod auktora, da se s jedne strane hvata vjerske, crkvene

auktor nastojao pretočiti ih iz biblijskog jezika u onaj način mišljenja i izražavanja, koji je svojstven našem sadašnjem shvaćanju i poimanju. Nema sumnje, da mnogi od onih koji čitaju psalme i pjesme Sv. Pisma, pa ni sami svećenici, koji ih danomice recitiraju u svetom oficiju, ne mogu lako shvatiti smisao mnogih psalama, pogotovo ne onih teških i neshvatljivih mjesta, koja su crux interpretum i kod najverziranijih stručnjaka, specijalista u psalmima. No dobra parafraza u gore rečenom smislu mnogo će doprinijeti jasnoći shvaćanja kod onih koji nemaju vremena, da se sami strogo naučno bave proučavanjem istih. U tom pogledu latinska parafraza psalama g. dra Kukanića jest vrlo vrijedno djelo, koje odaje, da je na osnovu izbora prvorazredne literature o psalmima nastojao reproducirati što vjerniji sadržaj i misli psalama, uvažujući pri tom rezultate pomoćnih biblijskih znanosti, naročito bibl. arheologije i tekstualne kritike. Zbog posebne praktične svrhe, koju je auktor imao pred očima priređujući ovu parafrazu, naime da bude našem pastoralnom kleru pomagalo za jasnije i dublje shvaćanje psalama, nije se doduše služio naučno kritičkim aparatom, uobičajenim u stručno-naučnom obrađivanju da se zadovolji formalnim zahtjevima strogo naučne metode; ali komu su donekle poznati problemi egzegetske literature u psalmima, moći će odmah opaziti, da je auktor stvarno vodio točnu evidenciju o njima i s obzirom na poznavanje originalnog (hebrejskog) jezika kao i s obzirom na tekstualnu kritiku, te njihove rezultate upotrijebio u izražavanju smisla dotičnih mjesta.

Posebno valja istaknuti auktorovu eleganciju, jasnoću i lakoću, kojom vlada latinskim jezikom.

Djelom će se na veliku duhovnu korist moći služiti naše svećenstvo, pa ga stoga najtoplije preporučujemo. **Dr. J. Oberški.**

Biblica, Roma, Piazza della Pilotta 35; v. 17, fasc. 3, 1936. Ova znanstvena stručna revija Papinskog Bibl. Instituta u Rimu donosi članke strogo naučne biblijske struke, pa je neophodno potrebna svakomu, koji hoće da prati ovu bogoslovsku struku. Izlazi godišnje 4 puta. Ovaj broj donosi ove članke: J. Schmidt, Untersuchungen zur Geschichte des griechischen Apokalypsetextes (III); — R. Arconda, La escatologia Mesiánica en los Salmos ante dos objectiones recientes (II); — S. Euringer, »Schöpferische Exegese« im Äthiopischen Hohenliede; — P. Joüon, Notes de lexicographie hébraïque (XI); — K. Habersaat, Glossar und Paraphrasen zum Hohelied; — H. Junker, Text und Bedeutung der Vision Amos 7, 7—9; — Recenzije: B. Ubach, L'Exode — El Levitic (M. Fernández); — Fundació Biblica Catalana: La Sagrada Biblia (A. Fernández); — Ruperto de Manresa, El libro de los Salmos — Ecclesiastés (A. Fernández); — R. Augé, Isaïas I (A. Fernández); — J. M. Vosté, De conceptione virginali Christi; — De baptismo, tentatione et transfiguratione Jesu (U. Holzmeister); — A. Steinmann, Die Briefe an die Thessalonicher und Galater — J. Huby, Saint Paul: les Epîtres de la Captivité (A. Vitti); — A. Bakker, A. Study of Codex Evang. Bobbiensis (k) (A. Merk); — L. J. Hopkin-James, The Celtic Gospels (A. Merk); — P. Vahan Inglisian, Armenien

Uredio: Dr. Stjepan Bakšić.